

Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires) Boaventura de Sousa Santos

ISBN [10]: 987-1183-57-7

ISBN [13]: 978-987-1183-57-9

Buenos Aires: CLACSO, agosto 2006

(23 x 16 cm) 110 páginas

Este libro de Boaventura de Sousa Santos nos instala en la frontera de la teoría crítica con una penetrante reflexión sobre los grandes desafíos que todo proyecto de emancipación debe enfrentar a comienzos del siglo veintiuno. Entre otros temas el autor enfatiza la necesidad de superar los distorsionantes legados de la llamada "racionalidad occidental" y propone, para la agenda de los científicos sociales de nuestro tiempo, la visibilización y el reconocimiento de los actores ignorados y los saberes no convencionales sometidos a un sistemático "epistemicidio por el paradigma dominante. Este proyecto, teórico y epistemológico, pretende contribuir la construcción de una nueva cultura política emancipatoria y una democracia de alta intensidad.

Boaventura de Sousa Santos (Coimbra, 1940)

Doctor en Sociología del Derecho por la Universidad de Yale, catedrático en la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra y profesor visitante de las universidades de Wisconsin-Madison. Dirige el Centro de Documentación 25 de Abril y el Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra.

Índice

Prólogo

Capítulo I

La sociología de las ausencias y La sociología de las emergencias: Para una ecología de saberes

Capítulo II

Una nueva cultura política emancipatoria

Capítulo III

Para una democracia de alta intensidad

PRÓLOGO

DURANTE UNA LUMINOSA SEMANA DE ABRIL DE 2005 visité por primera vez Argentina, respondiendo a una invitación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y de la Embajada de Portugal en Buenos Aires. Fue una semana intensa en la que incluí varias conferencias y seminarios en la Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Derecho y Facultad de Ciencias Sociales, y en la Universidad de General Sarmiento, y encuentros con movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales. Incluí, además, encuentros de trabajo con abogados populares defensores de derechos humanos y el lanzamiento de dos libros en la Feria del Libro de Buenos Aires: *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*, publicado por CLACSO, y *La universidad en el siglo XXI: para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*, publicado por el Laboratorio de Políticas Públicas de Buenos Aires y la editorial Miño y Dávila.

De todas estas intervenciones, se destacaron los tres seminarios que desarrollé en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA entre el 12 y 14 de abril. Asistieron, con una asiduidad gratificante, cerca de

250 personas entre alumnos de posgrado, profesores e investigadores de la UBA y de muchas otras universidades del país, así como miembros de organizaciones sociales. Este público diverso –poco frecuente en el ámbito de una universidad– me lleva a agradecer especialmente a la Facultad de Ciencias Sociales por habilitar esta oportunidad para exponer mis ideas y debatirlas delante de un auditorio tan vasto, y poder participar en un debate tan vivo y enriquecedor.

Había propuesto, de común acuerdo con mis colegas argentinos, los temas para los tres seminarios. El desarrollo de estos temas, así como los debates posteriores, se convirtieron en los tres capítulos de este libro: “La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes”, “Una nueva cultura política emancipatoria” y “Para una democracia de alta intensidad”. Cada uno de los capítulos, producto de cada seminario, es una unidad donde se sintetizan reflexiones epistemológicas, teóricas y políticas, respectivamente.

Estimulado por un público tan numeroso, diverso y atento, fui mucho más allá de una mera síntesis de mi pensamiento. De este modo, al final de cada exposición se generaron debates muy interesantes que me instigaron a explorar cuestiones nuevas. Los jóvenes debatieron muchas de mis posiciones, tanto porque acordaban como porque estaban en desacuerdo, y quedé impresionado por esa poco frecuente combinación de lucidez intelectual y entusiasmo político.

Este libro no hubiese sido posible sin mediar la amistad, empeño y solidaridad intelectual de un grupo de colegas que decidieron otorgar su valioso tiempo para convertir estos seminarios en accesibles para el público lector. A todos mi agradecimiento sincero. Norma Giarracca, Juan Pegoraro y Pedro Krotsch, profesores e investigadores del Instituto Gino Germani, con el apoyo del decano Federico Schuster, aguardaron con paciencia durante años que yo pudiera aceptar la invitación para visitar Argentina y, por ende, la Facultad de Ciencias Sociales. Cuando acepté el convite, ellos mismos fueron quienes programaron los seminarios con la invaluable colaboración del Secretario de Investigación y Posgrado, Pablo Alabarces, quien se enfrentó a una difícil tarea porque estos se vieron sobrepasados por los pedidos de inscripción. Del mismo modo, un especial agradecimiento a Norma Fernández, de la Universidad Na-

cional de Córdoba, quien realizó la grabación de los seminarios. Ella, junto a Norma Giarracca, se encargó de la desgrabación y de transformar las exposiciones en textos coherentes, tarea que facilitó mucho mi propia revisión. A la generosidad de estas dos colegas, a las que mucho admiro, debemos los lectores y yo este libro.

Last but not least, mi agradecimiento sincero a Atilio Boron, Secretario Ejecutivo de CLACSO. Después de conocer y admirar por largos años su obra, pude beneficiarme también de su destreza administrativa. Su empeño fue el que hizo posible mi visita a Argentina, programada de tal forma que pude aprovechar de la mejor manera los pocos e intensos días que viví en Buenos Aires. Él fue quien involucró a la Embajada de Portugal, y la Agregada Cultural de esa institución, Marta Pires, fue quien se convirtió en la guía segura de mis derroteros por Buenos Aires. Finalmente, debo a Atilio Boron el interés de CLACSO en llevar a cabo esta publicación. Espero que este libro no desmerezca la dedicación y solidaridad de tantos colegas y amigos.

CAPÍTULO I

LA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y LA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS: PARA UNA ECOLOGÍA DE SABERES

ESTOS TRES SEMINARIOS son para mí un intento de dar cuenta de un trabajo que está en curso y tiene el título general de “Reinventar la emancipación social”. Esto significa, por un lado, que hay emancipación social, y en segundo lugar, que hay que reinventarla. Probablemente vamos a tener que discutir lo que es la emancipación social, y por qué necesitamos reinventarla. Pienso que esta cuestión tiene tres grandes dimensiones: una epistemológica, que vamos a discutir aquí; otra más teórica, que discutiremos más adelante; y otra más política, que veremos luego.

Por consiguiente aquí me concentro en la dimensión epistemológica, y en señalar por qué he decidido trabajar este tema. El problema es que la emancipación social es un concepto absolutamente central en la modernidad occidental, sobre todo porque esta ha sido organizada a través de una tensión entre regulación y emancipación social, entre orden y progreso, entre una sociedad con muchos problemas y la posibilidad de resolverlos en otra mejor, que son las expectativas. Entonces, es una sociedad que por primera vez crea esta tensión entre experiencias corrientes de

la gente, que a veces son malas, infelices, desiguales, opresoras, y la expectativa de una vida mejor, de una sociedad mejor. Esto es nuevo, puesto que en las sociedades antiguas las experiencias coincidían con las expectativas: quien nacía pobre, moría pobre; quien nacía iletrado, moría iletrado. Ahora no: quien nace pobre puede morir rico, y quien nace en una familia de iletrados puede morir como médico o doctor.

Esta discrepancia entre experiencias y expectativas es fundamental para entender lo que pensamos, y cómo pensamos la emancipación social en la sociedad moderna. El problema es que –y esto lo veremos mejor luego– esta discrepancia entre experiencias y expectativas, entre regulación y emancipación, hoy está rota. De alguna manera vivimos en sociedades con una doble crisis: crisis de regulación y crisis de emancipación. La discrepancia entre experiencias y expectativas también está rota, porque está invertida: las expectativas para la gran mayoría de la población mundial no son más positivas que las experiencias corrientes; por el contrario, resultan más negativas. Veinte años atrás, cuando nosotros mirábamos la primera página de los periódicos y esta decía “reforma de la salud” o “reforma de la educación”, era para mejor. Hoy día, cuando abrimos el periódico y vemos una noticia sobre reforma de la salud, la educación o la seguridad social, es ciertamente para peor.

En efecto, hay una inversión en esta discrepancia de experiencias y expectativas, y por ello algunos piensan que no tiene sentido hablar de emancipación social: llegamos al “fin de la Historia”, y lo que queda es celebrarlo. Nosotros, por el contrario, pensamos que hay que continuar con la idea de la emancipación social; no obstante, el problema es que no podemos seguir pensándola en términos modernos, pues los instrumentos que regularon la discrepancia entre reforma y revolución, entre experiencias y expectativas, entre regulación y emancipación, esas formas modernas, están hoy en crisis. Sin embargo, no está en crisis la idea de que necesitamos una sociedad mejor, de que necesitamos una sociedad más justa. Las promesas de la modernidad –la libertad, la igualdad y la solidaridad– siguen siendo una aspiración para la población mundial.

Nuestra situación es algo compleja: podemos afirmar que tenemos problemas modernos para los cuales no tenemos soluciones modernas. Y esto le da a nuestro tiempo el carácter de transición: tenemos que hacer un esfuerzo muy exigente por reinventar la emancipación social.

Más adelante intentaré hablar más de la parte teórica. Yo, que tengo como destino trabajar en un país semi-periférico como Portugal, hacer mi trabajo de campo en América Latina y África, y al mismo tiempo pasar parte de mi tiempo en un país hegemónico como Estados Unidos, puedo decir que no hay actualmente una sola idea nueva producida por las ciencias sociales hegemónicas. Las ciencias sociales están pasando una crisis, porque a mi juicio están constituidas por la modernidad occidental, por este marco de tensión entre regulación y emancipación que dejó afuera a las sociedades coloniales, donde esa tensión fue reemplazada por la “alternativa” entre la violencia de la coerción y la violencia de la asimilación. Algunas corrientes de las ciencias sociales miraron, sobre todo, la regulación –los estructural-funcionalistas. Los otros, los marxistas, los críticos, se centraron más en la emancipación, pero la idea fue siempre una visión eurocéntrica de esta tensión, y por lo tanto colonialista. La crisis de este paradigma es general y por eso cubre, con ámbitos distintos, todas las corrientes hasta ahora en vigor. Por tanto me parece correcto que se hable de una crisis general de las ciencias sociales.

Además, nuestras grandes teorías de las ciencias sociales fueron producidas en tres o cuatro países del Norte. Entonces, nuestro primer problema para la gente que vive en el Sur es que las teorías están fuera de lugar: no se adecuan realmente a nuestras realidades sociales. Siempre ha sido necesario para nosotros indagar una manera en que la teoría se adecúe a nuestra realidad. Pero hoy el problema es todavía mayor, porque nuestras sociedades están viviendo en un marco de globalización y vemos más claramente la debilidad de las teorías sociales con las cuales nosotros podemos trabajar. Por ejemplo, el Foro Social Mundial ocurrió a pesar de las teorías críticas, y no debido a ellas; no estaba en las previsiones de las políticas de izquierda la experiencia del FSM.

Hoy vivimos un problema complicado, una discrepancia entre teoría y práctica social que es dañina para la teoría y también para la práctica. Para una teoría ciega, la práctica social es invisible; para una práctica ciega, la teoría social es irrelevante. Y esta es una situación por la que atravesamos si intentamos entrar en el marco de la articulación entre los movimientos sociales. Ayer mismo estaba en un programa con dirigentes de movimientos sociales, de asambleas barriales, de piqueteros, de empresas recuperadas, y discutíamos exactamente esto: no es simplemente un conocimiento nuevo lo que necesitamos; necesitamos un nuevo modo de producción de conocimiento. No necesitamos alternativas, necesitamos un pensamiento alternativo de las alternativas.

Esto es todavía más exigente, y por eso necesitamos hacer una reflexión epistemológica, ya que en nuestros países se ve cada vez más claro que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Y por eso nos falta un conocimiento tan global como la globalización. Este es el contexto donde nos encontramos hoy: es un desafío enorme para las nuevas generaciones de científicos sociales.

Fue en este contexto que llevé a cabo un ejercicio: juntar científicos sociales del Sur e intentar realizar un proyecto que se llamó “Reinventar la emancipación social a partir del Sur” (es decir, de los países periféricos y semi-periféricos del sistema mundial), para procurar que las ciencias sociales se pudieran juntar y organizar internacionalmente fuera de los centros hegemónicos.

Ustedes conocen la división del trabajo: si van a Estados Unidos o a Europa, ven a los estudiantes (por ejemplo, en la Universidad de Wisconsin, donde trabajo) haciendo investigaciones sobre Argentina, Bolivia, Ecuador o Mozambique. En nuestros países, ¿cuántos estudiantes trabajan sobre la realidad de otros países? Nosotros trabajamos sobre nuestra realidad; ellos hacen el trabajo global, y nosotros estamos de alguna manera localizados. Es una división de trabajo eficaz en las ciencias sociales, porque después las grandes organizaciones internacionales miran al mundo a través de los ojos de los científicos sociales del centro, del Norte. Por ende, las teorías sociales reproducen las

desigualdades entre Norte y Sur. Por lo tanto, organicé un proyecto que juntó a seis países –Portugal, Colombia, Brasil, África del Sur, India y Mozambique– con cerca de sesenta investigadores sociales. Los libros están saliendo, en español también. Hay cinco ya en portugués, en italiano, en inglés. El primero se llama *Democratizar la democracia*¹ y el segundo se llama *Producir para vivir*². El tercero, *Reconocer para liberar*³. El cuarto, *Sembrar otras soluciones*⁴ y el quinto, *Trabajar el mundo*⁵. A pesar de ser el coordinador, yo no desarrollé un marco teórico fuerte; intenté juntar a científicos sociales de otros países para, conjuntamente, charlar y pensar un proyecto.

Y surgió un proyecto en el cual intentamos ver cuáles son las contradicciones entre Norte y Sur más persistentes. El primer tema fue la democracia, porque hay mucha innovación democrática que está emergiendo del Sur y no del Norte; sin embargo, la teoría de la democracia sigue siendo producida en el Norte. El segundo tema fue la producción no capitalista, las formas de economía solidaria, de economía social, de economía popular, que son tan importantes hoy en el Sur. El tercer tema, que a mi juicio va a constituir un enfrentamiento entre Norte y Sur, es el del multiculturalismo: la diversidad cultural, la ciudadanía cultural, los derechos indígenas, etc. Y el cuarto es la cuestión de los conocimientos rivales, o sea, la capacidad que tiene el Norte para negar la validez o la existencia misma de los conocimientos alternativos al conocimiento científico –conocimientos populares, indígenas, campesinos, etc.– para transformarlos en materia prima para el desarrollo del conocimiento científico. Esto se

1 Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2002 *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).

2 Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2002 *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).

3 Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2003 *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).

4 Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2004 *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).

5 Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2004 *Trabalhar o mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operário* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).

nota mucho en la biodiversidad, y surge, entonces, la necesidad de repensarlo. Finalmente, otro tema de enfrentamiento es, a mi juicio, el del nuevo internacionalismo obrero; al terminar el antiguo (que de hecho no lo era, puesto que internacional ha sido el capital, no el movimiento obrero), están emergiendo muchas iniciativas Sur/Sur de articulación entre los sindicatos o comisiones obreras de trabajadores de la misma multinacional.

Estos temas me llevaron a una reflexión epistemológica. Primero, no es fácil desarrollar un proyecto internacional fuera de los centros hegemónicos, pues vivimos mucho dependiendo de sus autores. En segundo lugar, cuando trabajas en el Sur, lo que vemos es que las ciencias en general, y las ciencias sociales en particular, conviven con diferentes culturas. Si vamos a India, por ejemplo, la sociología convive con el hinduismo, como aquí convivimos con los presupuestos de la cultura occidental, y en África con tantas culturas africanas. No hay ciencia pura, hay un contacto cultural de producción de ciencia.

Eso es muy importante, ya que nosotros aprendemos con nuestra epistemología positivista que la ciencia es independiente de la cultura; sin embargo, los presupuestos culturales de la ciencia son muy claros. Por tanto, vamos a discutir cómo podemos, en lo que respecta a la ciencia, ser objetivos pero no neutros; cómo debemos distinguir entre objetividad y neutralidad. Objetividad, porque poseemos metodologías propias de las ciencias sociales para tener un conocimiento que queremos que sea riguroso y que nos defienda de dogmatismos; y al mismo tiempo, vivimos en sociedades muy injustas en relación a las cuales no podemos ser neutrales. Debemos ser capaces de efectuar esta distinción, que es muy importante.

La tercera idea resultante fue que, aún si nos quedamos en las ciencias sociales, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la occidental. Los colegas de África del Sur, de India, de Mozambique, tienen una manera de ver la sociología, la sociedad, el mundo, muy distinta de la que existe en el Norte. Entonces me pareció que, probablemente, lo más preocupante en el mundo de hoy es que tanta experiencia social queda desperdiciada, debido a que ocurre en lugares remotos. Experiencias muy locales, no muy conocidas ni legitimadas por las ciencias sociales hegemónicas, son

hostilizadas por los medios de comunicación social, y por eso han permanecido invisibles, “descredibilizadas”. A mi juicio, el primer desafío es enfrentar este desperdicio de experiencias sociales, esta riqueza inagotable de experiencias sociales que es el mundo: tenemos unas teorías que nos dicen que no hay alternativa, cuando en realidad hay muchas alternativas. La gente sigue luchando por cosas nuevas, y ellos sí piensan que hay alternativas nuevas. Entonces debemos ver cómo vamos a enfrentar este problema.

La otra cuestión importante de este trabajo con los sesenta investigadores fue que durante mucho tiempo en las ciencias sociales realmente nos quedamos –todavía hoy– en una discusión que nos parecía absolutamente central, la discusión entre estructura y acción. ¿Cuál es la importancia de esto? Nosotros nos preocupamos mucho por estas distinciones, pero casi nos olvidamos de que una preocupación exclusiva por las condiciones objetivas nos condujo a una trampa: desmoralizamos la voluntad de transformación social. Si las condiciones objetivas son tan poderosas, ¿cómo podemos transformar la sociedad?

Se nos plantea un gran problema: cómo intensificar la voluntad. En otras culturas es más fácil. Probablemente ustedes recuerden películas de China o India donde, con una concentración yoga, los personajes pueden, a través de una intensificación enorme de la voluntad, destruir un pedazo de madera con una mano. Es decir: no hay condiciones objetivas si la voluntad es fuerte. En nuestra cultura, por el contrario, no tenemos posibilidad de esto; nuestra voluntad está muy relacionada con las condiciones objetivas, lo que no me parecería mal si se complementara con otra reflexión que las ciencias sociales han dejado afuera: la distinción entre acción rebelde y acción conformista. Estoy más interesado en esta distinción y en cómo crear subjetividades rebeldes que en seguir discutiendo los conceptos de estructura y acción toda la vida.

Este también es un reto que me ha llevado a mirar el aspecto epistemológico del que les quiero hablar hoy. Después de lo anterior, queda claro que no podemos buscar la solución para algunos de estos problemas en las ciencias sociales, porque si las usamos de manera convencional ellas son parte del problema y no de la solución. Tenemos que reinventar las ciencias sociales, porque son

un instrumento precioso; después de trabajarlas epistemológicamente, debemos hacer que ellas sean parte de la solución y no del problema. Es decir: no se trata de un problema de las ciencias sociales, sino del tipo de racionalidad que subyace a ellas. En efecto, la racionalidad que domina en el Norte ha tenido una influencia enorme en todas nuestras maneras de pensar, en nuestras ciencias, en nuestras concepciones de la vida y el mundo.

A esa racionalidad –siguiendo a Gottfried Leibniz– la llamo indolente, perezosa. Es una racionalidad que no se ejerce mucho, no tiene necesidad de ejercitarse bastante, y de ahí que hice este libro publicado en España, llamado *La crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*⁶. Entonces, lo que estoy intentando hacer aquí hoy es una crítica a la razón indolente, perezosa, que se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la riqueza inagotable del mundo. Pienso que el mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable, y nuestras categorías son muy reduccionistas.

La razón indolente se manifiesta de diferentes formas. Dos me parecen particularmente importantes: la razón metonímica y la razón proléptica.

La razón metonímica. Metonimia es una figura de la teoría literaria y de la retórica que significa tomar la parte por el todo. Y esta es una racionalidad que fácilmente toma la parte por el todo, porque tiene un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas, y nada interesa de lo que queda por fuera de esa totalidad. Entonces, tiene un concepto restringido de totalidad construido por partes homogéneas. Este modo de la razón indolente, que llamo razón metonímica, hace algo que, a mi juicio, es uno de los dos aspectos del desperdicio de la experiencia: contrae, disminuye, sustrae el presente. O sea, tenemos una concepción del presente que es contraída, precisamente porque la concepción de racionalidad que poseemos no nos permite tener una visión amplia de nuestro presente. Un gran filósofo alemán, Ernst Bloch, decía: si vivimos siempre en el presente, ¿por qué

6 Santos, Boaventura de Sousa 2003 *Crítica a la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclee de Brouwer).

es tan pasajero, tan fugaz? En nuestro concepto, el presente es un momento, pero es un momento, entre el pasado y el futuro, en el cual vivimos siempre, nunca lo hacemos en el pasado ni en el futuro. Entonces, este concepto de razón metonímica contrae el presente porque deja por fuera mucha realidad, mucha experiencia, y al dejarlas afuera, al tornarlas invisibles, desperdicia la experiencia.

La *razón proléptica* es la segunda forma. Prolepsis es una figura literaria, muy vista en las novelas, donde el narrador sugiere claramente la idea de que conoce bien el fin de la novela pero no va a decirlo. Es conocer en el presente la historia futura. Nuestra razón occidental es muy proléptica, en el sentido de que ya sabemos cuál es el futuro: el progreso, el desarrollo de lo que tenemos. Es más crecimiento económico, es un tiempo lineal que de alguna manera permite una cosa espantosa: el futuro es infinito. A mi juicio, expande demasiado el futuro. La razón indolente, entonces, tiene esta doble característica: en cuanto razón metonímica, contrae, disminuye el presente; en cuanto razón proléptica, expande infinitamente el futuro. Y lo que les voy a proponer es una estrategia opuesta: expandir el presente y contraer el futuro. Ampliar el presente para incluir en él muchas más experiencias, y contraer el futuro para cuidarlo.

Ustedes vieron esta cosa espantosa que es la discrepancia entre nuestro futuro individual y el futuro de nuestra sociedad. Nosotros sabemos que nuestro futuro es limitado porque nuestra vida es limitada; por eso, los que podemos, cuidamos nuestra salud, nuestra dieta; cuidamos nuestro futuro porque es limitado. Con la sociedad no pasa lo mismo: no es necesario cuidar del futuro de la sociedad porque es infinito. Lo que estoy proponiendo es que miremos el futuro de nuestras sociedades casi como si fuera nuestro futuro personal. Hay que contraer el futuro, y al mismo tiempo, ampliar el presente. Es un procedimiento epistemológico que esperamos podamos ver juntos cómo hacer.

Vamos a empezar por la razón metonímica, o sea, por esta idea de totalidad que es muy reduccionista porque contrae el presente al dejar afuera mucha realidad que no es considerada relevante y que se desperdicia. Se basa en dos ideas: una de ellas es la simetría dicotómica, que oculta siempre una jerarquía. Nosotros vivimos en un conocimiento perezoso que es, por naturaleza, un conocimiento dicotómico:

hombre/mujer, norte/sur, cultura/naturaleza, blanco/negro. Son dicotomías que parecen simétricas, pero sabemos que ocultan diferencias y jerarquías. Podemos interrogarnos acerca de si en China o en India hay una racionalidad más amplia. Yo respondo que sí, pues no tienen el mismo tipo de racionalidad. La cuestión es a dónde nos conduce una racionalidad tan restringida como la nuestra.

Una cosa es clara: nuestras formas de racionalidad emergen de la periferia del mundo. Ustedes tienen que ver que hay una angustia, una inquietud en Occidente: ser la periferia del Oriente. El conocimiento oriental es mucho más global, más holístico, es totalidad, no es dicotómico. Todas estas dicotomías son vistas de otra manera en Oriente, porque no existen como dicotomías, existen como partes que son articuladas en totalidades cósmicas, mucho más amplias, en multiplicidades de mundos (donde los hay de este mundo y de mundos eternos), multiplicidades de tiempos –tiempos circulares, tiempos lineales, tiempos de metempsicosis, o sea de la reencarnación. Es una racionalidad más compleja, que nosotros vemos totalmente limitada por nuestra forma de racionalidad. Nuestra racionalidad se basa en la idea de la transformación de lo real, pero no en la comprensión de lo real.

Y este es nuestro problema hoy: la transformación sin comprensión nos está llevando a situaciones de desastre. Un gran filósofo alemán, Franz Wieacker, decía: la ciencia occidental hace preguntas, pero no puede preguntarse por el fundamento de sus preguntas. Esto me parece muy verdadero para las ciencias sociales. Entonces, la razón metonímica tiene esta doble idea de las dicotomías y de las jerarquías, por lo que no es posible pensar por afuera de las totalidades: no puedo pensar el sur sin el norte; a la mujer sin el hombre; no puedo pensar al esclavo sin el amo. Pero lo que debemos buscar es si en estas realidades no hay cosas que están por fuera de esta totalidad: qué hay en la mujer que no depende de la relación con el hombre; qué hay en el sur que no depende de la relación con el norte; qué hay en el esclavo que no depende de la relación con el amo. Es decir, pensar por afuera de la totalidad. No es fácil, pero es lo que propongo, porque estas totalidades de reducción nos han conducido a esta contracción del presente.

¿Cómo se hace, en qué consiste, la contracción del presente? Se hace a través de la reducción de la diversidad de la realidad a algunos tipos –concretos, muy limitados, reducidos– de realidad. ¿Cómo se puede demostrar que realmente por fuera de esta realidad queda mucha otra realidad? Propongo, para combatir a la razón metonímica, utilizar una Sociología de las Ausencias. ¿Qué quiere decir esto? Que mucho de lo que no existe en nuestra sociedad es producido activamente como no existente, y por eso la trampa mayor para nosotros es reducir la realidad a lo que existe. Así, de inmediato compartimos esta racionalidad perezosa, que realmente produce como ausente mucha realidad que podría estar presente.

La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente. ¿Cómo se producen las ausencias? No existe una única manera, sino cinco modos de producción de ausencias en nuestra racionalidad occidental que nuestras ciencias sociales comparten.

La primera es la *monocultura del saber y del rigor*: la idea de que el único saber riguroso es el saber científico, y por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico. Esta monocultura reduce de inmediato, contrae el presente, porque elimina mucha realidad que queda afuera de las concepciones científicas de la sociedad, porque hay prácticas sociales que están basadas en conocimientos populares, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos urbanos, pero que no son evaluados como importantes o rigurosos. Y como tal, todas las prácticas sociales que se organizan según este tipo de conocimientos no son creíbles, no existen, no son visibles. Esta monocultura del rigor se basa, desde la expansión europea, en una realidad: la de la ciencia occidental.

Al constituirse como monocultura (como la soja), destruye otros conocimientos, produce lo que llamo “epistemicidio”: la muerte de conocimientos alternativos. Reduce realidad porque “descredi-

biliza” no solamente a los conocimientos alternativos sino también a los pueblos, los grupos sociales cuyas prácticas son construidas en esos conocimientos alternativos. ¿Cuál es el modo en que crea inexistencia esta monocultura? La primera forma de producción de inexistencia, de ausencia, es la ignorancia.

La segunda *monocultura es la del tiempo lineal*, la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección, y de que los países desarrollados van adelante. Y como van adelante, todo lo que existe en los países desarrollados es, por definición, más progresista que lo que existe en los países subdesarrollados: sus instituciones, sus formas de sociabilidad, sus maneras de estar en el mundo. Este concepto de monocultura del tiempo lineal incluye el concepto de progreso, modernización, desarrollo, y, ahora, globalización. Son términos que dan idea de un tiempo lineal, donde los más avanzados siempre van adelante, y todos los países que son asimétricos con la realidad de los países más desarrollados son considerados retrasados o residuales. Entonces, la segunda forma de producción de ausencias es la residual, lo que ha sido llamado pre-moderno, simple, primitivo, salvaje, etc. Ya puede observarse cuál es la implicación de esta monocultura: en este modelo, es imposible pensar que los países menos desarrollados puedan ser más desarrollados que los desarrollados en algún aspecto. Se pueden pensar algunos aspectos que son totalmente funcionales para los países del Norte; los países menos desarrollados por ejemplo pueden tener paisajes mejores para el turismo, pero nada más.

La tercera *monocultura es la de la naturalización de las diferencias* que ocultan jerarquías, de las cuales la clasificación racial, la étnica, la sexual y la de castas en India son hoy las más persistentes. Al contrario de la relación capital-trabajo, aquí la jerarquía no es la causa de las diferencias sino su consecuencia, porque los que son inferiores en estas clasificaciones naturales lo son “por naturaleza”, y por eso la jerarquía es una consecuencia de su inferioridad; de este modo se naturalizan las diferencias. Esta es otra característica de la racionalidad perezosa occidental: no sabe pensar diferencias con igualdad; las diferencias son siempre desiguales. Por consiguiente, el tercer modo de producir ausencia es “inferiorizar”, que es una manera descalificada de alternativa a lo hegemónico, precisamente por ser inferior.

La cuarta monocultura de producción de ausencia es la *monocultura de la escala dominante*. La racionalidad metonímica tiene la idea de que hay una escala dominante en las cosas. En la tradición occidental, esta escala dominante ha tenido, históricamente dos nombres: universalismo y, ahora, globalización. ¿Qué es el universalismo? Sencillamente, es toda idea o entidad que es válida independientemente del contexto en el que ocurre. Por su parte la globalización es una identidad que se expande en el mundo y, al expandirse, adquiere la prerrogativa de nombrar como locales a las entidades o realidades rivales. Es decir, no hay globalización sin localización. Cuando globalizas el McDonald's, localizas tus comidas: las tornas étnicas, locales. Y no hay universalismo sin particularismo. Y aquí, en estas dos formas, hay una manera de crear ausencias que es lo particular y lo local. La realidad particular y local no tiene dignidad como alternativa creíble a una realidad global, universal. Lo global y universal es hegemónico; lo particular y local no cuenta, es invisible, descartable, desechable.

La última monocultura es la *monocultura del productivismo capitalista*, que se aplica tanto al trabajo como a la naturaleza. Es la idea de que el crecimiento económico y la productividad mensurada en un ciclo de producción determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta. Esta es una manera contraria a toda otra forma de organizar la productividad. Por ejemplo, para los indígenas o los campesinos, la productividad de la tierra no es definida en un ciclo de producción sino en varios, porque la tierra está productiva este año, al año siguiente no se la cultiva para que descance, y luego volvemos a empezar. Toda la selva está organizada de esta manera. Entonces, hay otra lógica productiva que no cuenta. La lógica productiva es una novedad de la racionalidad occidental que existe desde hace casi cien años, cuando nacieron los productos químicos en la agricultura y la tierra pasó a ser productiva en un ciclo de producción, porque los fertilizantes cambiaron el concepto de productividad de la naturaleza, que apareció al mismo tiempo que el concepto de productividad en el trabajo. Todo lo que no es productivo en este contexto es considerado improductivo o estéril. Aquí, la manera de producir ausencia es con la "improductividad".

Hay cinco formas de ausencia que crea esta razón metonímica, perezosa, indolente: el ignorante, el residual, el inferior, el local o particular, y el improductivo. Todo lo que tiene esta designación no es una alternativa creíble a las prácticas científicas, avanzadas, superiores, globales, universales, productivas. Esta idea de que no son creíbles genera lo que llamo la sustracción del presente, porque deja afuera como no existente, invisible, “descredibilizada”, mucha experiencia social. Si queremos invertir esta situación –a través de la Sociología de las Ausencias– hay que hacer que lo que está ausente esté presente, que las experiencias que ya existen pero son invisibles o no creíbles estén disponibles; o sea, transformar los objetos ausentes en objetos presentes. Nuestra sociología no está preparada para esto, nosotros no sabemos trabajar con objetos ausentes, trabajamos con objetos presentes; esa es la herencia del positivismo. Estoy proponiendo, pues, una sociología insurgente.

Si es así, esta falta, esta ausencia, es un desperdicio de experiencia. La manera en que procede la Sociología de las Ausencias es sustituir las monoculturas por las ecologías, y lo que les propongo son cinco ecologías, donde podemos invertir esta situación y crear la posibilidad de que estas experiencias ausentes se vuelvan presentes. Las cinco ecologías son las siguientes.

La *ecología de los saberes*. No se trata de “descredibilizar” las ciencias ni de un fundamentalismo esencialista “anti-ciencia”; nosotros, como científicos sociales, no podemos hacer eso. Lo que vamos a intentar hacer es un uso contrahegemónico de la ciencia hegemónica. O sea, la posibilidad de que la ciencia entre no como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino. Esto no significa que todo vale lo mismo. Lo discutiremos con el tiempo. Estamos en contra de las jerarquías abstractas de conocimientos, de las monoculturas que dicen, por principio, “la ciencia es la única, no hay otros saberes”. Vamos a partir, en esta ecología, de afirmar que lo importante no es ver cómo el conocimiento representa lo real, sino conocer lo que un determinado conocimiento produce

en la realidad; la intervención en lo real. Estamos intentando una concepción pragmática del saber. ¿Por qué? Porque es importante saber cuál es el tipo de intervención que el saber produce. No hay duda de que para llevar al hombre o a la mujer a la luna no hay conocimiento mejor que el científico; el problema es que también sabemos hoy que para preservar la biodiversidad, de nada sirve la ciencia moderna. Al contrario, la destruye. Porque lo que ha conservado y mantenido la biodiversidad son los conocimientos indígenas y campesinos. ¿Es acaso una coincidencia que el 80% de la biodiversidad se encuentre en territorios indígenas? No. Es porque la naturaleza allí es la Pachamama, no es un recurso natural: “es parte de nuestra sociabilidad, es parte de nuestra vida”; es un pensamiento anti-dicotómico. Entonces lo que tengo que evaluar es si se va la luna, pero también si se preserva la biodiversidad. Si queremos las dos cosas, tenemos que entender que necesitamos de dos tipos de conocimiento y no simplemente de uno de ellos. Es realmente un saber ecológico el que estoy proponiendo.

La segunda es la *ecología de las temporalidades*. Lo importante es saber que aunque el tiempo lineal es uno, también existen otros tiempos. Los campesinos, por ejemplo, tienen tiempos estacionales muy importantes. En comunidades de África, el tiempo de los antepasados es fundamental. He vivido la experiencia con las autoridades tradicionales en África: si estamos en una reunión, los antepasados forman parte de esa reunión; no están “antes”, están presentes. Y lo he vivido también en la selva, con los Ticunas en Colombia y Brasil. Es otra concepción del tiempo, porque los que están “antes” están con nosotros; es una concepción mucho más rica. Debemos entender esta ecología de temporalidades para ampliar la contemporaneidad, porque lo que hicimos con la racionalidad metonímica es pensar que encuentros simultáneos no son contemporáneos. El campesino africano o latinoamericano puede encontrarse con el ejecutivo del Banco Mundial: es un encuentro simultáneo, pero no contemporáneo, porque el campesino latinoamericano o africano es “residual” y el ejecutivo es “avanzado”. Lo importante, entonces, es reconocer que el campesino es a su manera tan contemporáneo como el ejecutivo, y eliminar el concepto de residualidad. Para esto hay que dejar que cada forma de

sociabilidad tenga su propia temporalidad, porque si voy a reducir todo a la temporalidad lineal, estoy obviando todas las otras cosas que tienen una lógica distinta de la mía. Cuando el subcomandante Marcos dice “pudimos estar callados durante 500 años”, para nosotros es incomprensible. También les puedo contar historias maravillosas de diferentes tipos de temporalidad que muestran cómo es realmente necesario tener esta ecología. En un proyecto en el que estábamos trabajando en Colombia, había una lucha muy grande por la explotación de petróleo en la Sierra Nevada de Santa Marta, donde viven los U’was, un pueblo indígena que amenazó con suicidarse colectivamente si se explotaba el petróleo en sus tierras por una razón sencilla: el petróleo es sangre de la tierra, y la sangre de la tierra es su propia sangre; sin sangre no se vive. En el siglo XVII, cuando los españoles intentaron colonizar esta región, las familias de los U’was realmente se mataron: cayeron de un acantilado al lago, y quedó sólo un grupo de familias para mantener la tradición. Esta era una amenaza muy grande, y en cierto momento el ministro de Medio Ambiente de Colombia decidió hablar con los “taitas”, los jefes indígenas. En helicóptero llegó a la Sierra Nevada para reunirse con ellos y averiguar por qué no aceptaban la explotación de petróleo diciendo que eran territorios sagrados. En la reunión, el ministro habló y los taitas calladitos. El ministro preguntó por qué no hablaban, si era que no querían hablar con él. Hasta que un taita dijo: “no, nosotros queremos, el problema es que tenemos que consultar con los antepasados”. El ministro preguntó qué tiempo llevaría esto, y el taita contestó: “mira, depende de la luna, eso lo consultamos a la noche”. Y quienes conocen su etnología saben que esto es cierto, que no era una farsa, era lo que pensaban. El ministro dijo que él no se podía quedar de noche, que el helicóptero no tenía luces suficientes, y que ya había perdido dos horas de su tiempo conversando. Se fue y los taitas siguieron sin hablar. Y claro, al día siguiente los diarios de Bogotá decían: “Los taitas no quieren hablar con el ministro”. Sí querían hablar, pero en su tiempo... La ecología de las temporalidades es, a mi juicio, imprescindible.

La tercera es la *ecología del reconocimiento*. El procedimiento que propongo es descolonizar nuestras mentes para poder producir

algo que distinga, en una diferencia, lo que es producto de la jerarquía y lo que no lo es. Solamente debemos aceptar las diferencias que queden después de que las jerarquías sean desechadas. O sea: mujer y hombre son distintos después de que nosotros utilicemos una sociología ecológica para ver lo que no está conectado con la jerarquía. Las diferencias que permanezcan después de eliminar las jerarquías son las que valen. Más adelante vamos a hablar del principio de igualdad y el principio de la diferencia.

La cuarta es la *ecología de la "trans-escala"*, muy importante hoy para el FSM y para nuestro trabajo, y que constituye la posibilidad de articular en nuestros proyectos las escalas locales, nacionales y globales. Nosotros, como científicos sociales, fuimos criados en la escala nacional, como la política, como todo. Los antropólogos trataban un poco lo local; los sociólogos y los científicos políticos, lo nacional. En este marco, todo lo que es local será embrionario si puede conducir a lo nacional: los movimientos locales son importantes si pueden tornarse nacionales. Pero hoy tenemos que ser capaces de trabajar entre las escalas, y de articular análisis de escalas locales, globales y nacionales. Es muy difícil, porque nunca observamos fenómenos en las ciencias sociales. Observamos escalas de fenómenos, y por eso muchos de los discursos de los ejecutivos, o de las agencias transnacionales, tienen una escala para ver los fenómenos que no es la nuestra, o que no es la de los obreros o los campesinos. Por lo tanto, hay que analizar cómo es posible ver a través de las escalas.

Y finalmente está la *ecología de las productividades*. En el dominio de la quinta lógica, la lógica productivista, la sociología de las ausencias consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o desacreditó.

Los movimientos de campesinos por el acceso a la tierra y a la propiedad de esta, o contra mega-proyectos de desarrollo (por ejemplo, las grandes represas que obligan a la deslocalización de muchos miles de personas); movimientos urbanos por el derecho a la vivienda; movimientos económicos populares; movimientos in-

dígenas para defender o recuperar sus territorios históricos y los recursos naturales que en ellos fueron descubiertos; movimientos de las castas inferiores en la India con el objetivo de proteger sus tierras y sus bosques; movimientos por la sustentabilidad ecológica; movimientos contra la privatización del agua o contra la privatización de los servicios de bienestar social: todos ellos basan sus pretensiones y luchas en la ecología de las productividades.

Quiero dedicarme ahora a analizar la crítica de la razón proléptica. Las ecologías nos van a permitir dilatar el presente con muchas más experiencias que son relevantes para nosotros. Ahora vamos a intentar contraer el futuro: sustituir un infinito que es homogéneo, que es vacío –como decía Walter Benjamin– por un futuro concreto, de utopías realistas, suficientemente utópicas para desafiar a la realidad que existe, pero realistas para no ser descartadas fácilmente. La crítica de la razón proléptica es hecha por otra sociología insurgente, la Sociología de las Emergencias. Mientras que la razón metonímica es confrontada con la Sociología de las Ausencias, la razón proléptica es enfrentada por la Sociología de las Emergencias.

Intentaremos ver cuáles son las señales, pistas, latencias, posibilidades que existen en el presente que son señales del futuro, que son posibilidades emergentes y que son “descredibilizadas” porque son embriones, porque son cosas no muy visibles. A nosotros, en las ciencias sociales, por ejemplo, no nos gustan las pistas, las señales. Trabajamos con indicadores. Pero los médicos, en la salud, trabajan con pistas, señales; los detectives también. Nosotros somos muy escépticos acerca de las posibilidades de la emergencia. Entre la nada y el todo –que es una manera muy estática de pensar la realidad– les propongo el “todavía no”. O sea, un concepto intermedio que proviene de un filósofo alemán, Ernst Bloch: lo que no existe pero está emergiendo, una señal de futuro.

Así, en esta Sociología de las Emergencias tenemos que hacer una ampliación simbólica, por ejemplo, de un pequeño movimiento social, una pequeña acción colectiva. A veces somos culpables de “descredibilizar”: “esto no es una democracia local, no tiene sustentabilidad”. Por el contrario, sin romanticismos, debemos buscar credibilizar, ampliar simbólicamente las posibilidades de

ver el futuro a partir de aquí. Y esta Sociología de las Emergencias no tiene mucho tiempo para abordar esta nave; de alguna manera, la razón metonímica debe ir un poco en paralelo con la distinción. La razón que es enfrentada por la Sociología de las Ausencias torna presentes experiencias disponibles, pero que están producidas como ausentes y es necesario hacer presentes. La Sociología de las Emergencias produce experiencias posibles, que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como emergencia.

No se trata de un futuro abstracto, es un futuro del cual tenemos pistas y señales; tenemos gente involucrada, dedicando su vida –muriendo muchas veces– por esas iniciativas. La Sociología de las Emergencias es la que nos permite abandonar esa idea de un futuro sin límites y reemplazarla por la de un futuro concreto, basado en estas emergencias: por ahí vamos construyendo el futuro. Lo que estoy proponiendo es un doble procedimiento: ampliar el presente y contraer el futuro, a través de procedimientos y herramientas que estamos discutiendo.

El último problema es que la Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias van a producir una enorme cantidad de realidad que no existía antes. Vamos a confrontar con una realidad mucho más rica, todavía mucho más fragmentada, más caótica. ¿Cómo encontrar sentido en todo esto? Si nosotros mismos estamos rechazando el concepto de progreso como tiempo lineal, como idea de que hay un sentido único de la Historia, ¿es posible pensar un mundo nuevo sin estar seguros de que surgirá? No tenemos recetas para ese mundo. Por eso, ya no se trata del concepto del socialismo científico: es otra idea mucho más abierta. Tampoco es la idea de Rosa Luxemburgo, “socialismo o barbarie”. Rosa abrió la propuesta de Marx, al decir: la del socialismo no es la única posibilidad, está la posibilidad de la barbarie, y hay que luchar para que una de ellas sea la que se realice. Nosotros estamos todavía más abiertos: hoy decimos que otro mundo es posible, un mundo lleno de alternativas y posibilidades.

Esta fragmentación nos va a llevar a otra cuestión: ¿cómo generar sentido a partir de esto? ¿Cuál sería la receta de la razón indolente que nosotros hemos compartido en la ciencia occidental? Una

respuesta sencilla sería: vamos a crear la teoría general de estas cosas, de todas estas experiencias. Yo les digo que no. No es posible hoy una epistemología general, no es posible hoy una teoría general. La diversidad del mundo es inagotable, no hay teoría general que pueda organizar toda esta realidad. Estamos en un proceso de transición, y probablemente lo posible sea aquello que llamo un universalismo negativo: en este momento, en este tránsito, no necesitamos de una teoría general. No es posible, y tampoco es deseable, pero necesitamos de una teoría sobre la imposibilidad de una teoría general. Estamos de acuerdo en que nadie tiene la receta, nadie tiene la teoría.

Esto va a crear otra manera de entender, otra manera de articular conocimientos, prácticas, acciones colectivas, de articular sujetos colectivos. Pero no nos podemos quedar con una fragmentación total, porque entonces ¿cómo se produce sentido? ¿Cómo es posible articular, por ejemplo, el movimiento feminista con el indígena, el campesino, o los urbanos? No puedo reducir toda la heterogeneidad del mundo a una homogeneidad que sería de nuevo una totalidad y que dejaría afuera a muchas otras cosas. Entonces no es posible la teoría general. Pero ¿cómo producir sentido? Mi propuesta es un *procedimiento de traducción*.

La traducción es un proceso intercultural, intersocial. Utilizamos una metáfora transgresora de la traducción lingüística: es traducir saberes en otros saberes, traducir prácticas y sujetos de unos a otros, es buscar inteligibilidad sin “canibalización”, sin homogeneización. En ese sentido, se trata de una traducción al revés de la traducción lingüística. Intentar saber lo que hay de común entre un movimiento de mujeres y un movimiento indígena, entre un movimiento indígena y otro de afrodescendientes, entre este último y un movimiento urbano o campesino, entre un movimiento campesino de África con uno de Asia, dónde están las distinciones y las semejanzas. ¿Por qué? Porque hay que crear inteligibilidad sin destruir la diversidad. Un ejemplo sencillo: los movimientos indígenas de este continente nunca hablan de emancipación social sino de dignidad y respeto, que son dos conceptos básicos. El movimiento obrero habla todavía de emancipación y de lucha de clases. Las feministas usan mucho el concepto de liberación, también los afrodescendientes. Es necesario no preferir una palabra a otra, sino traducir dignidad y

respeto en emancipación o en luchas de clases, ver cuáles son las diferencias y cuáles las semejanzas. ¿Por qué? Porque hay muchos lenguajes para hablar de la dignidad humana, para hablar de un futuro mejor, de una sociedad más justa. Creemos que ese es el principio fundamental de la epistemología que les propongo y que llamo la *Epistemología del Sur*, que se basa en esta idea central: no hay justicia social global sin justicia cognitiva global; o sea, sin justicia entre los conocimientos. Por tanto hay que intentar una manera nueva de relacionar conocimientos; es por ello que les propongo el procedimiento de la traducción. Por ejemplo, con el concepto de “derechos humanos” hago una traducción intercultural entre este concepto –que es de hecho un concepto occidental–, el concepto de *umma*⁷ del Islam y el concepto de *dharmā*⁸ en el hinduismo: son tres conceptos distintos para hablar de la dignidad humana. Todos tienen problemas, todos están incompletos, pero hay que hacer la traducción entre ellos, mirar su relatividad, su incompletud.

En nuestra concepción, por ejemplo, hay una simetría trampa entre derechos y deberes, porque en nuestra cultura generalmente hablamos de derechos humanos pero no de deberes humanos. La simetría es que no podemos conceder derechos a quienes no podemos exigir deberes, sólo podemos otorgar derechos a quienes tienen deberes. Por eso en nuestra cultura de derechos humanos la naturaleza no tiene derechos: porque tampoco tiene deberes. Las generaciones futuras no tienen derechos, porque tampoco tienen deberes. Esto no es así en el concepto de *umma* ni en el de *dharmā*, pero estos conceptos tienen otros problemas: miran la dignidad en términos colectivos y también hay que mirarla en términos individuales. Nunca he visto sufrir a una sociedad físicamente; sufren hombres y mujeres, hay un

7 Proviene de la cultura musulmana y significa unirse a una nueva comunidad, la *umma* o comunidad de creencias. También significa la aceptación de un conjunto de rangos de derechos y deberes que supera la solidaridad tribal o étnica.

8 *Dharma* significa “protección”. Por medio de la práctica, las enseñanzas del Buda nos protegen de sufrimientos y problemas. En esta filosofía, todos los problemas que experimentamos durante nuestra vida diaria se originan en la ignorancia, y el método para eliminar la ignorancia es la práctica del *dharmā*. Ver <www.aboutdharma.com>.

elemento individual en el sufrimiento humano que es innegable, y eso debe ser visto por los derechos humanos.

No hay ninguna cultura que sea completa, y entonces hay que hacer traducción para mirar la diversidad sin relativismo, porque los que estamos comprometidos con cambios sociales no podemos ser relativistas. Pero hay que captar toda la riqueza para no desperdiciar la experiencia, ya que sólo sobre la base de una experiencia rica no desperdiciada podemos realmente pensar en una sociedad más justa. Este procedimiento de traducción es un proceso por el cual vamos creando y dando sentido a un mundo que no tiene realmente un sentido único, porque es un sentido de todos nosotros; no puede ser un sentido que sea impartido, creado, diseñado, concebido en el Norte e impuesto al resto del mundo, donde están las tres cuartas partes de las personas. Es un proceso distinto, y por eso lo llamo la *Epistemología del Sur*. Tiene consecuencias políticas –y naturalmente teóricas– para crear una nueva concepción de dignidad humana y de conciencia humana.

DEBATE

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Por lo que tengo entendido, la metonimia se ha definido desde la lingüística, y ha sido retomada por el estructuralismo y el psicoanálisis. Tiene que ver con plantear las relaciones por contigüidad, donde lo que se deja afuera es lo que no es contiguo; supongo que por eso usted lo plantea como reduccionista. Si es así, todo el planteo que hizo sobre tener en cuenta la ausencia, ampliar el universo simbólico del presente y traer el futuro tiene mucho que ver, para mí, con la metáfora, incluso con la idea de traducción, donde no hay una equivalencia unívoca entre un discurso y otro, sino que se trata de encontrar semejanzas y diferencias. Me preguntaba, entonces, si se podía hablar en ese sentido de una racionalidad metafórica.

RESPUESTA DEL AUTOR

Tengo alguna dificultad con la idea de que podamos hablar de una racionalidad metafórica, sobre todo porque, normalmente,

en nuestro tiempo de transición esa es una manera de descalificar a la racionalidad: es metafórica, no es real, no es literal. Pienso de una manera distinta, por otro camino, porque me parece que esos son demasiado occidentales, dentro de una pluralidad epistemológica, de un saber que es el científico; y yo estoy buscando una ecología más amplia del saber. Todo el conocimiento empieza por ser metafórico. Cuando hablamos de corriente eléctrica, ¿alguno de nosotros se da cuenta de que esto es una metáfora? Pero originalmente lo es: cuando inventaron la electricidad, no sabían cómo llamarla; lo que conocían eran las corrientes del río, que les parecían semejantes. Empezó metafóricamente a llamársela así, y hoy está “literalizada”. La ciencia no se produce sin metáforas; mi debate con los positivistas, muy fuerte, es precisamente porque pienso que la propia ciencia de la vida –la biología, por ejemplo– no funciona sin metáforas. No hay que desperdiciar experiencias; si hay traducción de un origen lingüístico, si es un concepto que además se utilizó de una manera hegemónica, es otra reproducción de la razón perezosa. Traducir así es “canibalizar”, y lo que estoy proponiendo es una traducción recíproca: yo traduzco y tú traduces, y nos traducimos recíprocamente. Es una manera de buscar los conceptos que existen y transformarlos. Pertenece a la teoría general del lenguaje. Nosotros no podemos pensar lo nuevo si no es con conceptos de lo viejo, del lenguaje, de lo que tenemos, y aún cuando queremos nombrar cosas nuevas debemos hacerlo a partir de cosas que son viejas. Hay que reconocer eso sin limitar nuestra capacidad de imaginación epistemológica. Lo que estoy proponiendo es un ejercicio de imaginación epistemológica y de imaginación democrática: las dos son formas de la imaginación sociológica del siglo XXI.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Si nosotros tenemos que trabajar para que dialoguen dos formas de conocimiento y, a veces, queremos las dos cosas, la biodiversidad y llegar a la luna, ¿qué ocurre si una cosa destruye a la otra? ¿Cómo es posible el diálogo?

RESPUESTA DEL AUTOR

Esta es una cuestión importante. Cuando hay incompatibilidad, hay formas de incompatibilidad que son falsas y otras que son reales. Un ejemplo de incompatibilidad falsa: en los años sesenta hubo en India y otros países una “revolución verde”, un intento de incrementar la producción agrícola a través de la sustitución de los granos que producían (maíz y arroz) por otros que consideraban más productivos, y así también buscar otra forma de estructura agraria y usar agroquímicos. En Bali –una isla de Indonesia– había un sistema de irrigación del arroz ancestral, milenario, organizado y administrado por los sacerdotes de la diosa Dewi Danu, que es la diosa de las aguas del hinduismo en esa región. Cuando llegaron los agentes de la revolución verde, ayudados por los directivos del Banco Mundial, dijeron que esa forma de irrigación era ilógica, irracional, parte de lo que los antropólogos llamaban “el culto o magia del arroz”, o sea, que era mágica. Decían: “¿cómo vamos a tener una agricultura capitalista fuerte con sacerdotes administrando el sistema de irrigación?” Lo dismantelaron todo y lo sustituyeron por un sistema tecnológico con ingeniería de irrigación nueva: fue un desastre total, porque en las montañas de Bali es muy difícil organizar otro sistema diferente al tradicional. La pérdida de la producción fue tan desastrosa que las autoridades de Indonesia decidieron eliminar el nuevo sistema de irrigación y volver al anterior. Mientras tanto, unos científicos de las nuevas ciencias –es parte de la disputa epistemológica que tenemos, que son las ciencias de la complejidad, las teorías del caos, los sistemas autoorganizados, los nuevos modelos de la acción computacional– hicieron un estudio sobre los sistemas de irrigación de Bali a través de modelación computacional, y llegaron a la conclusión de que el sistema tradicional era el mejor para esa realidad. O sea, se trataba de una falsa incompatibilidad: fue un conocimiento científico deficiente y errado lo que declaró la incompatibilidad. Pero hay otras incompatibilidades reales, y pienso que no existe otra posibilidad que tratar de conocer las diferencias de poder entre cada grupo que está por detrás de cada práctica. La epistemología que propongo hace una distinción muy clara entre juicios cognitivos y juicios ético-políticos, pero los dos están siempre presentes. Los juicios cognitivos son los que administran cierta forma de saber, pero

decidir sobre el tipo de intervención en lo real no es cognitivo, ésa es la trampa de los ingenieros, los técnicos, que dicen, “esta es la única solución técnica”. No, es producto de un juicio ético y político. Es una disputa política, y si realmente hubiera una incompatibilidad entre ir a la luna y preservar la biodiversidad deberíamos tener un debate global en la tierra para decir si necesitamos esto o aquello, a dónde va el dinero, cuál es el reconocimiento que vamos a dar a cada una; son disputas políticas más globales que necesitamos traer a la epistemología. No hay otra posibilidad; a través de la argumentación no podemos tener argumentos automáticos que digan “este es el que vale porque está sustentado por conocimientos científicos”, porque ya sabemos en demasía que esto no es así. Pienso que es otra conversación de la humanidad –como diría John Dewey– la que necesitamos.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Nosotros trabajamos con organizaciones campesinas y nos vemos muy seducidos por su propuesta de la traducción, pero encontramos que, de alguna manera, seguimos viendo y produciendo en nuestro contexto de producción, y aunque apuntamos a hacer visibles esas experiencias silenciadas, esos saberes callados, a pesar de eso, seguimos escribiendo en contextos donde somos siempre sociólogos, politólogos. Escribimos para otros cientistas sociales. A veces, cuando nos encontramos con los campesinos, tenemos justamente que traducirnos a nosotros mismos. Entonces, en esta apuesta de una teoría de la traducción, ¿no habría también que traducir o resignificar nuestros propios espacios de producción de esa teoría de la traducción? ¿Tenemos que seguir estando en las universidades? ¿Cuál es el espacio académico pero también social (porque si no, en sus términos, no sería viable) de la teoría de la traducción?

RESPUESTA DEL AUTOR

Agradezco mucho la pregunta porque estoy trabajando bastante en esta cuestión, que es muy seria: cómo hacer la traducción de una manera que no traicione los objetivos de la traducción, hacer

una *Epistemología del Sur* que no termine siendo otra forma de la Epistemología del Norte. Debemos estar totalmente vigilantes. Pienso que este nuevo conocimiento tiene que ser producido de otra forma, mucho más horizontal, mucho más autónoma, mucho más compartida, y probablemente las universidades tengan que pasar por una refundación muy fuerte. Y no sé si lograrán hacerlo. Por eso he propuesto en el FSM una Universidad Popular de los Movimientos Sociales⁹, que es el intento de organizar en ese ámbito un encuentro sistemático entre científicos sociales y líderes de los movimientos, para que nosotros podamos realmente pensar con los movimientos, los dirigentes, los activistas, en otros contextos que los eruditos. Pero no se cambia el mundo de una vez, es importante hacer las dos cosas: trabajar dentro de la universidad convencional y crear instituciones paralelas. Durante mucho tiempo vamos a tener que trabajar así. Esto es lo característico de un tiempo de transición: trabajas lo viejo para renovarlo hasta el límite. La universidad tiene un máximo de conciencia posible, hay que explorarlo. Y se puede hacer Ecología de Saberes dentro de la universidad. Para mí, es la extensión universitaria al revés: la extensión convencional es llevar la universidad hacia afuera; la Ecología de Saberes es traer otros conocimientos hacia adentro de la universidad, una nueva forma de investigación-acción, donde la sociología latinoamericana tiene tradiciones muy fuertes que infelizmente han sido bastante descartadas por las nuevas generaciones de científicos sociales de este continente. Entonces usted tiene razón: debemos encontrar otros espacios, espacios públicos no estatales donde compartir conocimientos, hacer trueque de conocimientos y análisis. Ayer estaba en una reunión con movimientos sociales de aquí, donde en 15 minutos cada uno de los líderes presentó su trabajo, y no quise hablar más de 15 minutos para no quitar tiempo al debate, porque habitualmente el conocimiento teórico erudito tiene prioridad sobre el conocimiento práctico local. El debate posterior fue maravilloso. Pienso que hay que encontrar formas que incluyan más debate. Los nuevos modos de producción de conocimiento exigen

9 Ver <www.ces.uc.pt>.

otros espacios. Hablaba también con estudiantes de derecho que decían que hay profesores muy progresistas que tienen relación con movimientos sociales y demás, pero que en las clases son muy conservadores. ¿Por qué esta esquizofrenia? Hay que traer al aula el derecho como un fenómeno político de alta intensidad y contradictorio, como un campo de disputa.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Por varios de sus conceptos, me pareció que se acercaba al concepto de complejidad de Morin. ¿Es así?

RESPUESTA DEL AUTOR

Claro que el pensamiento de Edgard Morin ha sido muy importante para todos nosotros; pienso que en América Latina también. Buscamos partir de ahí con otros insumos, con otras preocupaciones, porque, probablemente, lo que estoy indagando ahora no es lo mismo que buscaba Morin cuando empezó. Todos tenemos los problemas de nuestro tiempo. Yo estoy buscando una epistemología adecuada para entender al FSM, una globalización alternativa, los conocimientos que se juntan, y no estoy pensando solamente en traducción entre diferentes culturas, sino por ejemplo entre poesía y ciencia. Porque cuando estuvimos en Mumbai para el IV Foro Social Mundial, ¿cuál es la gran forma de comunicar la lucha cuando no compartes la lengua? Hay miles de lenguas en India, los 33.000 dalits –las castas más inferiores– cantaban, danzaban, la música era una expresión de emancipación social. Nuestra cultura es totalmente “logocéntrica”. Por eso, el ministro de Colombia tuvo que irse, porque el silencio no nos va bien, nosotros somos una cultura de palabras. Hay otras culturas que cultivan el silencio u otras formas: la poesía, la espiritualidad. ¿Cómo vamos a mirar la cuestión de la espiritualidad, por ejemplo, con tantos movimientos que son progresistas, que luchan contra la indignidad del capitalismo, que quieren una sociedad no capitalista pero formulan sus reivindicaciones en términos que parecen religiosos? Tú que vienes de una cultura donde hubo laicización y secularización, donde ser religioso puede ser reacciona-

rio, a menos que se trate de la Teología de la Liberación (que ahora con este Papa será aún más difícil). En nuestras ciencias sociales no somos capaces de mirar la espiritualidad porque no hay indicadores para eso, como no hay indicadores para la felicidad... pero necesitamos una epistemología que dé cuenta de eso. Lo que es nuevo, al contrario de la movilización moderna –sobre todo la sindical o de los partidos– es que hoy la movilización exige razones para movilizarse, no puede ser un comité o dirección central quien lo decide; no, la gente quiere discutir razones, y buscar razones para la movilización, y exige otra epistemología. El autoritarismo de la ciencia positivista estaba conectado en cierta manera con el autoritarismo en política, incluso en la izquierda. Entonces, todo esto tiene que ser construido al mismo tiempo, lentamente, y realmente a partir del riesgo. No tenemos otra opción, son nuestros cuerpos que están incorporados en una historia. Es la materialidad de nuestro cuerpo, a partir de la cual intentamos pensar lo que está fuera del cuerpo. Sólo ese es el límite de lo que podemos pensar.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

¿Cómo solucionar el gran problema de nominar, de ser fieles a la novedad, con los viejos términos con que nos movemos?

RESPUESTA DEL AUTOR

Esa es la pregunta más dilemática. No hay posibilidad, hay que tener una vigilancia epistemológica muy grande, hay que discutir, hay que ver dónde necesitamos crear conceptos nuevos, conceptos nómadas, hay que luchar siempre contra el reduccionismo. Existen tres grandes errores de esta razón indolente que domina la epistemología positivista: el reduccionismo, el determinismo y el dualismo. Sus tres grandes ejes. Hay que luchar contra cada uno de ellos, y tienes necesidad de hacer transgresiones. Muchas veces buscas lo nuevo en los intersticios, lo que está entre las realidades, porque la realidad lingüística, como la realidad social, como la de nuestras subjetividades, es un palimpsesto. O sea: es un conjunto de estratos geológicos de nuestra sociabilidad, que están articulados de una manera muy

compleja. Muchas veces tienes que migrar de un campo a otro, de un estrato a otro, de un lenguaje a otro, de una ciencia a otra; la transdisciplinariedad es, en parte, eso. Además tenemos que buscar conceptos que vengan de otros conocimientos. Por ejemplo, si yo quiero traducir “desarrollo” en una discusión con gente de la India, tengo que empezar con el concepto de *swadeshi*, que era el concepto de Gandhi para esa idea, y que es mucho más amplio, porque es un concepto religioso también; no es sólo económico como el nuestro, tiene que ver con que si tus dioses no te agradan, inventa otros, pero tuyos. El hinduismo es la religión más democrática, no es necesario un Papa para beatificar o santificar, ellos pueden como comunidad tener sus propios santos y sus propias divinidades. Hablan de una lógica de proximidad, pero también espiritual, y entonces no es fácil traducirlo. Si uso el concepto de *swadeshi*, me dirán “tú eres gandhiano”. Nosotros tenemos siempre una gran ansiedad de pertenencia, y eso también hace difícil pensar lo nuevo.

CAPÍTULO II

UNA NUEVA CULTURA POLÍTICA EMANCIPATORIA

LAS GRANDES TEORÍAS a las que nos acostumbramos –de alguna manera, el marxismo y otras corrientes y tradiciones– no parecen servirnos totalmente en este momento. Nos sirven en parte, y pienso que hoy hay una vuelta al marxismo en todo el mundo. Esto no me sorprende porque la crisis del marxismo, de alguna manera coincidió con la “marxización” del mundo: la idea de que el mundo era cada vez más parecido a lo que Marx había diagnosticado. Las dificultades aparecen al pasar del diagnóstico a una visión del futuro, cuestión que en el marxismo nos trae muchos problemas.

Pero hay otras dificultades. El materialismo histórico convirtió al capitalismo en un factor de progreso, en una fase de progreso de la humanidad, y esto nos ha traído problemas por el hecho de que esa idea ha dejado afuera una cuestión que, para nosotros, es fundamental: la cuestión colonial. El colonialismo no ha sido bien tratado en esa teoría, y además, en algunos textos de Marx vemos una justificación –sobre todo en India– del colonialismo como factor del capitalismo: colonialismo es capitalismo, y es muy importante que recordemos esto.

La otra consecuencia fue invisibilizar, ocultar otras formas de opresión, de discriminación y de exclusión que, para nosotros, hoy son muy importantes: el racismo, el sexismo, las castas, etc. Otra consecuencia problemática es que el marxismo, de alguna manera, comparte el ideal de la unidad del saber, de la universalidad del saber científico y de su primacía. Si nosotros planteamos hoy la necesidad de una ecología de saberes, estamos hablando de algo distinto. Finalmente, toda la teoría crítica ha sido bastante monocultural, y hoy estamos cada día más conscientes de la realidad intercultural de nuestro tiempo. Por esa razón, llegamos a la conclusión de que, probablemente, la razón que critica no puede ser la misma que piensa, construye y legitima lo que es criticable.

Necesitamos otro tipo de racionalidad, y allí empezamos a pensar un tipo de racionalidad más amplia, precisamente para reinventar la teoría crítica de acuerdo a nuestras necesidades de hoy. Una cosa clara para nosotros es que no hay conocimiento en general; tampoco hay ignorancia en general. Somos ignorantes de un cierto conocimiento, y cuando sabemos, sabemos de ciertos conocimientos, pero no de todos. Todo conocimiento se distingue por su tipo de trayectoria, que va de un punto A llamado “ignorancia” a un punto B llamado “saber”, y los saberes y conocimientos se distinguen exactamente por la definición de las trayectorias, por los puntos A y B. Podemos decir que en la matriz de la modernidad occidental hay dos modelos, dos tipos de conocimiento que pueden distinguirse de la siguiente manera: el *conocimiento de regulación* y el *conocimiento de emancipación*. La tensión política es también epistemológica.

Tanto el conocimiento-regulación (CR) como el conocimiento-emancipación (CE) tienen un punto A, que es de ignorancia, y un punto B, que es de saber. La ignorancia en el CR es *caos*, ser ignorante es vivir en un caos de la realidad incontrolada e incontrolable, ya sea en la naturaleza o en la sociedad; y conocer, saber, es *orden*. La trayectoria del CR va del caos al orden. Saber es poner orden en las cosas, en la realidad, en la sociedad. Pero hubo en la matriz de la sociedad occidental otro conocimiento, el CE, que tiene un punto A llamado *colonialismo*, o sea la incapacidad de reconocer al otro como igual, la objetivización del otro –transformar

al otro en objeto– y el punto B, que es lo que podríamos llamar *autonomía solidaria*. Aquí el conocer va del colonialismo a la autonomía solidaria.

Estos dos modelos están inscriptos en la matriz de la modernidad occidental: pero el CR ha dominado por entero cuando la modernidad occidental pasó a coincidir con el capitalismo. Las potencialidades de la modernidad occidental pertenecen a la matriz colonial pero podrían imaginar otros horizontes distintos –el capitalismo y el socialismo son un buen ejemplo. Sin embargo, el CR pasó a dominar, y cuando lo hizo fue recodificando en sus propios términos el CE. Lo que era conocimiento-saber (autonomía solidaria) pasó a ser en el CE una forma de caos (la solidaridad entre las clases es peligrosa, la solidaridad en el pueblo es una forma de caos que es necesario controlar), y por lo tanto, lo que era “conocimiento” pasó a ser en el CR “ignorancia”. Y por el contrario, lo que era “ignorancia” en el CE pasa a ser “saber” en el CR, o sea: el colonialismo pasa a ser una forma de orden.

Esta es la manera en que intento ver lo que pasó y por qué es necesario reinventar el conocimiento-emancipación. Porque de alguna manera la ciencia moderna se desarrolló totalmente en el marco del conocimiento-regulación que recodificó, canibalizó, pervirtió las posibilidades del CE. Y es por eso que el CE tiene que ser una ecología de saberes, no puede ser simplemente el saber moderno científico que tenemos: este es importante, necesario, pero tiene que estar incluido en una ecología de saberes más amplia. Es muy importante entonces hacer este cambio, de una epistemología basada solamente en una forma de conocimiento a otra de ecología. Cuando hay una ecología de saberes, la ignorancia no es necesariamente un punto de partida, puede ser un punto de llegada. Cuando un estudiante de la India entra a la universidad norteamericana, probablemente va a aprender muchas cosas, pero va a desaprender muchas otras.

Debemos hacer una nueva pregunta: si lo que aprendes vale lo que desaprendes u olvidas. Hay conocimientos propios, y esto que puede parecer una cosa marginal es un problema absolutamente central en África, en Asia y también en América Latina. Existe otra manera de ver la ignorancia, porque la utopía de una ecología

de saberes es que puedas aprender otros conocimientos sin olvidar tus propios conocimientos. Pero nuestra enseñanza en las universidades, nuestra manera de crear teoría, reprime totalmente el conocimiento propio, lo deslegitima, lo desacredita, lo invisibiliza. Por tanto, tenemos que enfrentar retos exigentes, como estoy proponiendo en este seminario.

El primer reto es reinventar las posibilidades emancipatorias que estaban en este conocimiento emancipador: una utopía crítica. Vivimos hoy en un mundo dominado por utopías conservadoras. Franz Hinkelammert las ha descrito muy bien como la “radicalización del presente”. La utopía del neoliberalismo es conservadora, porque lo que hay que hacer para resolver todos los problemas es radicalizar el presente. Esa es la teoría que está por detrás del neoliberalismo. O sea: hay hambre en el mundo, hay desnutrición, hay desastre ecológico; la razón de todo esto es que el mercado no ha logrado expandirse totalmente. Cuando lo haga, el problema estará resuelto. Tenemos que cambiar esta utopía conservadora por una utopía crítica, porque aún las utopías críticas de la modernidad –como el socialismo centralizado– se convirtieron, con el tiempo, en una utopía conservadora.

Estamos en un contexto donde es necesario intentar otros aprendizajes de utopía crítica. Sobre todo porque la hegemonía cambió. Hasta ahora se basaba en la idea del consenso, de que algo es bueno para todos y no solamente para los que directamente se benefician de ello; es bueno incluso para los que de hecho van a sufrir con eso. La hegemonía es un intento de crear consenso basado en la idea de que lo que produce es bueno para todos. Pero hubo un cambio en esta hegemonía, y hoy lo que existe se debe aceptar no porque sea bueno, sino por que es inevitable. Y por eso ya no es necesario el consenso. Lo importante es la resignación, aceptar lo que es inevitable, que no hay ninguna alternativa. Esto, a mi juicio, torna aún más importante la necesidad de una utopía crítica, pero tiene también algunas dificultades.

Hay dos problemas teóricos muy importantes: el del *silencio* y el de la *diferencia*. El silencio es el resultado del silenciamiento: la cultura occidental y la modernidad tienen una amplia experiencia histórica de contacto con otras culturas, pero fue un contacto

colonial, un contacto de desprecio, y por eso han silenciado a muchas de esas culturas, a algunas de las cuales han destruido. Por eso, cuando quieres intentar un nuevo discurso o teoría intercultural, enfrentas un problema: hay aspiraciones en los oprimidos que no son pronunciables, porque fueron consideradas impronunciabiles después de siglos de opresión. No es posible el diálogo simplemente porque la gente no sabe decir: no porque no tenga qué decir, sino porque sus aspiraciones son impronunciabiles. Y el dilema es cómo hacer hablar al silencio a través de lenguajes, de racionalidades que no son las mismas que produjeron el silencio en el primer momento. Ese es uno de los retos más fuertes que tenemos: cómo hacer hablar al silencio de una manera que produzca autonomía y no la reproducción del silenciamiento.

La diferencia es otro reto muy importante, porque la traducción tiene algunos problemas –además de la reciprocidad– como por ejemplo la idea de la inconmensurabilidad. En un diálogo intercultural, tienes que producir una lucha contra dos frentes. Uno es la política de hegemonía: no hay otras culturas creíbles. El otro es la política de identidad absoluta: hay otras culturas, pero son inconmensurables. No nos sirve ni una política de hegemonía ni una política identitaria fundamentalista, pero, como siempre, una vía nueva no es fácil, porque a veces tenemos que encontrar lo que es semejante, y lo semejante es un punto de partida, no de llegada.

Un debate interesante hoy en la filosofía versa sobre la posibilidad de una filosofía africana. Es un gran debate entre tradicionalistas y modernistas. Están quienes dicen que hay una filosofía africana conectada con su cultura y como tal no es una filosofía que puede dialogar con la filosofía occidental: son los tradicionalistas. Hay otros que dicen que no hay una filosofía africana, hay una filosofía universal, y el hecho de haber empezado en Occidente (que es un error, como sabemos empezó en África) es sólo una cuestión de tiempo, mañana los africanos estarán con Aristóteles, Platón: son los modernistas. Aquí el problema es ver cómo vamos a desarrollar una posición entre los que quieren reconocer la filosofía africana por un lado, y por otro, poder pensar que hay un diálogo entre las filosofías.

¿Cuál es el tono donde estamos? ¿Cuál es la dificultad para nosotros? Tenemos que acostumbrarnos a ser transdisciplinarios. Empezamos con un concepto muy sencillo, que es un principio fundamental a toda la filosofía cartesiana: “pienso, luego existo”. Un gran filósofo africano, Kwasi Wiredu, dice: mira, yo vengo de Nigeria, mi pueblo es Akan y en mi lengua africana yo no puedo traducir esto, “pensar” en mi lengua es medir algo, y no tiene sentido entonces ese concepto. Además el “soy” tampoco existe en mi lengua, nosotros siempre “estamos ahí”, tengo que decir siempre que estoy en un territorio, en un lugar, en una posición, y esta localización reduce de inmediato el presupuesto universalista del “pienso, luego existo”.

Aquí existe una inconmensurabilidad, y muchos piensan que es una debilidad de la filosofía africana no poder dar un concepto tan sencillo como el *cogito ergo sum*. Pero nosotros tenemos que estar más allá de eso. El debate hoy es cómo reconocerlo, cuáles son las ideas en la filosofía africana que no pueden ser expresadas en la occidental. Y hay muchísimas ideas: la de que “nosotros” somos toda la humanidad, por ejemplo, en una unidad muy concreta con la naturaleza; esto se ve mucho también en la filosofía andina. Hay que encontrar otro tipo de diálogo entre las diferentes filosofías, y también aquí aparece el reto. Hay que conversar mucho más, dialogar mucho más, buscar otra metodología de saber, enseñar, aprender.

El tercer reto es distinguir entre *objetividad* y *neutralidad*. Es la idea de que debemos tener una distancia crítica sobre la realidad pero, al mismo tiempo, no podemos aislarnos totalmente de las consecuencias y de la naturaleza de nuestro saber, porque está contextualizado culturalmente; todo el saber es local, todos los sistemas de saber son locales, incluso las ciencias. Aquí el reto viene de algo muy concreto que se encuentra en la ciencia moderna, una discrepancia que probablemente pasa desapercibida pero es muy importante: la capacidad de acción científica es mucho más grande que la capacidad de previsión de las consecuencias de la acción científica. Nosotros tenemos muchos problemas ecológicos, sociológicos, políticos, que derivan de esta discrepancia: la acción científica de un economista en un país es una cosa; el análisis científico de las con-

secuencias de esa acción es otra; las consecuencias hacen mucho más ruido. Hoy, en la ciencia moderna, las acciones científicas son siempre más “científicas” que las consecuencias de esas acciones. Si quieres tener una actitud pragmática para mirar las consecuencias, para intervenir en la realidad, tienes que enfrentarte con esta discrepancia que existe en la ciencia moderna, pero no existe de la misma manera en otros saberes.

El cuarto reto es la necesidad de centrarnos en cómo desarrollar *subjetividades rebeldes* y no sólo subjetividades conformistas. Así, la cuestión fundamental es cómo intensificar la voluntad, un problema también complicado para nuestra construcción teórica, porque hay una dimensión que llamamos racional de los argumentos; pero hay también una dimensión mítica en todos los saberes, que es la creencia, la fe en la validez de nuestros conocimientos. Todos nuestros conocimientos tienen un elemento de *logos* y un elemento de *mythos*, que es la emoción, la fe, el sentimiento que un cierto conocimiento te crea por el hecho de tenerlo, la repugnancia o el amor que te provoca.

Hay una dimensión emocional en el conocimiento que nosotros manejamos muy mal, y entonces debemos ver lo que distingue las dos corrientes de nuestra vida, tanto en las sociedades como en los individuos: la corriente fría y la corriente caliente. Todos tenemos las dos: la corriente fría es la conciencia de los obstáculos, la corriente caliente es la voluntad de sobrepasarlos. Las culturas se distinguen por la primacía que dan a la corriente fría o a la corriente caliente. Pienso que la corriente fría es absolutamente necesaria para que uno no se engañe, y también la corriente caliente es muy importante para no desistir fácilmente. Actualmente, tenemos la idea de que es necesario encontrar cuadros teóricos y políticos que sigan intentando no ser engañados, pero al mismo tiempo sin desistir, sin entrar en lo que llamamos la razón cínica, la celebración de lo que existe porque no hay nada más allá. Este es otro reto.

Finalmente, existe un quinto reto. El objetivo de la Sociología de las Ausencias, de la Sociología de las Emergencias y del procedimiento de la traducción es el intento de crear una epistemología desde el Sur. Esta epistemología tiene una exigencia que no hemos incluido muy fácilmente en nuestras teorías, el *pos-colo-*

nialismo. Es la idea de que la modernidad occidental tiene una violencia matricial –la violencia colonial– y ni siquiera las corrientes más críticas de un posmodernismo de oposición como las que he defendido en el pasado se dan cuenta (es una autocrítica que hago de mis primeras formulaciones) de esta violencia matricial que es el colonialismo.

¿Podemos decir que el colonialismo pasó, y que, con muy pocas excepciones, sólo hay países independientes? No. En nuestras teorías tenemos que incluir la perspectiva pos-colonial, que tiene dos ideas muy tajantes. La primera es que el colonialismo político terminó, pero no así el colonialismo social o cultural; vivimos en sociedades donde no se puede entender la opresión o la dominación, la desigualdad, sin la idea de que seguimos siendo, en muchos aspectos, sociedades coloniales. No es un colonialismo político, es de otra índole, pero existe. Aníbal Quijano, sociólogo peruano, habla de la colonialidad del poder. El otro principio del pos-colonialismo es una primacía en la construcción teórica de las relaciones Norte-Sur para intentar pensar el Sur por fuera de esa relación. Hay que analizar muy detalladamente esta relación para intentar crear alternativas, porque el Sur imperial es un producto del Norte. Hay un Sur imperial y un Sur anti-imperial, contrahegemónico, emancipatorio.

Por ello, para una Epistemología del Sur es necesario saber lo que es el Sur, porque en el Sur imperial está el Norte. Hay que crear ese Sur contrahegemónico, y el pos-colonialismo es, a mi juicio, muy importante, pues tiene también una tercera idea: las estructuras de poder se ven mejor desde los márgenes. Debemos analizar las estructuras de poder de la sociedad a partir de los márgenes, y mostrar que el centro está en los márgenes, de una manera que a veces escapa a todo nuestro análisis. Para esta concepción, colonialismo son todos los trueques, los intercambios, las relaciones, donde una parte más débil es expropiada de su humanidad. Hay muchas sociedades hoy que no podemos entender realmente sin esta idea de privación de la humanidad de la gente.

De esta teoría pos-colonial resulta otra cosa importante: hay que *provincializar* el Norte. Un autor de la India, Dipesh Chakra-

barty, escribió un libro con ese nombre¹⁰, pero pienso que a nosotros –los de lengua española o portuguesa– no nos sirve, porque esta idea de provincializar Europa la esencializa, y muchos de los estudios pos-coloniales dominantes vienen de autores que pertenecen a la diáspora del colonialismo inglés. Nuestro colonialismo es ibérico, muy distinto del colonialismo anglosajón. Portugal, al mismo tiempo que el centro de un imperio, fue una colonia informal de Inglaterra. En nuestras sociedades, el pos-colonialismo se aplica, en algunos aspectos, tanto a los colonizadores como a los colonizados. Por otro lado, el colonialismo ibérico en América Latina condujo a procesos de independencia –las independencias fueron conquistadas por los descendientes de los colonos y no por los pueblos originarios– que nos obligan a dar una atención muy especial a los colonialismos internos. Tenemos que ver cómo distinguir nuestra historia, la del colonialismo ibérico, para ver cuáles son las raíces de una lucha pos-colonial en nuestros países. Y este también es un reto complicado.

Con esto cierro los retos que están delante de nosotros, y vamos a intentar ver qué avances teóricos son posibles a la luz de estos retos. No estamos intentando crear un pensamiento de vanguardia; lo que estamos haciendo es comprender el mundo y transformarlo junto con los movimientos y las asociaciones que comparten esa pasión con nosotros. Es una pasión, una emoción, una corriente caliente que tiene que ser introducida en la racionalidad occidental. No podemos avanzar si no avanza la práctica.

El Foro Social Mundial ha sido muy importante para permitirnos algunos avances en la teoría. Nos ayuda a renovar la teoría social y política en diferentes niveles.

Un nivel es *una concepción más amplia de poder y de opresión*. Durante mucho tiempo –y este es también uno de los límites de nuestra tradición marxista, que sigue siendo muy importante pero debe ser objeto de una ecología de otros saberes– nos vimos obligados a centrarnos en una sola forma de opresión o domina-

10 Chakrabarty, Dipesh 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press).

ción: la del capital-trabajo. El FSM nos está enseñando que hay diferentes formas de opresión y de poder; que quizás no es posible determinar, en general, para todo el mundo, lo que es más importante en toda lucha. Los que están en los movimientos y las asociaciones saben que, a veces, la prioridad de una lucha y de una forma de opresión no se determina en general sino contextualmente, en las condiciones concretas. Hemos aprendido bastante de los zapatistas, por ejemplo: cuando el 11 de marzo de 2001 llegaron a la ciudad de México, ahí ellos eran el movimiento hegemónico, la contradicción hegemónica de México, porque es una lucha indígena que intenta involucrar a todas las otras formas de lucha en el país, que tienen otras formas de opresión. Y cuando finalmente logran hablar en el Congreso, la que habla es una mujer, la comandante Esther, porque los zapatistas quieren mostrar una articulación muy fuerte entre la opresión indígena y la opresión de las mujeres.

Debemos tener una forma más amplia. Entre los científicos sociales, cada uno tiene su opción. La mía es que no hay que estar tan centrado en la estructura o la acción sino en la rebeldía o el conformismo. Las estructuras pertenecen a la corriente fría, que es necesaria, pero ha habido hasta ahora una manera reduccionista de ver estos obstáculos estructurales. Por eso, en mi trabajo yo distingo seis espacios estructurales donde se generan seis formas distintas de poder. Son *espacios-tiempo*, formas de sociabilidad que implican lugares pero también temporalidades, duración, ritmos:

- el espacio-tiempo doméstico donde la forma de poder es el patriarcado, las relaciones sociales de sexo;
- el espacio-tiempo de la producción, donde el modo de poder es la explotación;
- el espacio-tiempo de la comunidad, donde la forma de poder es la diferenciación desigual, entre quien pertenece a la comunidad y quienes no;
- el espacio estructural del mercado, donde la forma de poder es el fetichismo de las mercancías;

- el espacio-tiempo de la ciudadanía, lo que normalmente llamamos el espacio público: ahí la forma de poder es la dominación, el hecho de que hay una solidaridad vertical entre los ciudadanos y el Estado;
- el espacio-tiempo mundial en cada sociedad, que está incorporado en cada país, donde la forma de poder es el intercambio desigual.

Estas son las seis formas fundamentales de poder. Probablemente hay otras, pero patriarcado, explotación, fetichismo de las mercancías, diferenciación desigual, dominación e intercambio desigual son, a mi juicio, instrumentos analíticos que pueden verse como modos de producción de poder y de saber. Hay un sentido común que se crea en cada uno de estos espacios-tiempo, cada uno tiene su lógica de desarrollo. Ese trabajo está desarrollado en el libro *La crítica a la razón indolente*. Pero lo importante es que si estamos intentando hacer una teoría política nueva, una democracia radical de alta intensidad, sabemos que será solamente a través de democratizar todos los espacios. Entonces, mi definición de democracia es: sustituir relaciones de poder por relaciones de autoridad compartida. Es un trabajo democrático mucho más amplio del que hasta ahora se pensaba.

La segunda innovación teórica es: necesitamos construir la emancipación a partir de una nueva relación entre *el respeto de la igualdad* y *el principio del reconocimiento de la diferencia*. En la modernidad occidental, ya sea en las teorías funcionalistas conservadoras o en las teorías críticas, no hemos tratado esto de una manera adecuada hasta ahora, porque –sobre todo en la teoría crítica– toda la energía emancipatoria teórica fue orientada por el principio de la igualdad, no por el principio del reconocimiento de las diferencias. Ahora tenemos que intentar una construcción teórica donde las dos estén presentes, y saber que una lucha por la igualdad tiene que ser también una lucha por el reconocimiento de la diferencia, porque lo importante no es la homogeneización sino las diferencias iguales.

Esto no es fácil, tenemos que intentar también una renovación teórica: las sociedades capitalistas tienen varios sistemas, pero los seis espacios diferentes se pueden reducir a dos formas de pertenencia jerarquizada. Los dos sistemas son el *sistema de desigualdad* y el *sistema de exclusión*. Los dos sistemas son distintos, y muy a menudo tan solo vemos el sistema de la diferencia, porque el sistema de desigualdad es un sistema de pertenencia jerarquizada que crea integración social, una integración jerarquizada también, pero donde lo que está abajo está adentro, tiene que estar adentro porque si no el sistema no funciona. El sistema típico de desigualdad en las sociedades capitalistas es la relación capital-trabajo: los trabajadores tienen que estar adentro, no hay capitalistas sin trabajadores, y Marx fue un gran teorizador de esto.

Pero hay un sistema de exclusión, de pertenencia jerarquizada, donde lo que está abajo está afuera, no existe: es descartable, es desechable, desaparece. La Sociología de las Ausencias intenta traer hacia el centro de nuestra discusión el sistema de exclusión. Michel Foucault fue de gran importancia, con sus estudios sobre la normalización, para ver cómo se crea exclusión: un otro que se queda totalmente afuera. En este momento tenemos que analizar estas dos formas de desigualdad/exclusión por varias razones. Primero, porque lo que está pasando hoy –sin que lo sepamos muy bien, no lo hemos teorizado– es que cada vez más gente pasa del sistema de desigualdad al sistema de exclusión; de estar adentro de una manera subordinada a estar por fuera, a salir del contrato social, de la sociedad civil: son los desocupados que no tienen esperanza de volver a ser ocupados; y los jóvenes en miles de guetos urbanos de las grandes ciudades.

El trabajo es actualmente un recurso global sin que haya un mercado global de trabajo. Este es para mí el factor sociológico que está por detrás de este intercambio cada vez más grande entre el sistema de desigualdad y el sistema de exclusión, porque esta discrepancia permite, de hecho, que el trabajo deje de ser un factor de ciudadanía y de inclusión (aunque subordinada) y pueda existir con la más total exclusión. Por otro lado, el segundo factor al que tampoco le hemos dado importancia –debemos reconstruir la teoría a través

de él– es que hay formas híbridas que se conforman con elementos de desigualdad y de exclusión: las dos más importantes para nosotros son el racismo y el sexismo.

El *racismo* es una forma de exclusión, pero cada vez más está en el sistema de desigualdad: es la racialización de la fuerza de trabajo, primero en el colonialismo, luego en la emigración. Sabemos que hoy la etnización de la fuerza de trabajo, o la racialización –importar inmigrantes de otras culturas en Europa, por ejemplo– es una forma de devaluar la fuerza de trabajo, y los trabajadores inmigrantes comparten la exclusión con el sistema de desigualdad porque trabajan para él. Y en el *sexismo* es lo mismo: el rol de la mujer primero en la reconstrucción de la fuerza de trabajo del hombre, y más tarde su entrada subordinada dentro del mercado de trabajo.

Estos dos sistemas tienen autonomía, pero se confunden muchas veces, y tienen formas extremas de destrucción. El sistema de exclusión tiene un extremismo que todos nosotros conocemos: fue por el exterminio de los judíos y los gitanos en el Holocausto, y que hoy tenemos en Sudán, como lo tuvimos en Ruanda y Burundi. El sistema de desigualdad también tiene una forma extrema: la esclavitud. El problema es que las formas extremas siguen existiendo, no son parte del pasado sino del presente: sabemos hoy que el trabajo esclavo es cada vez más floreciente en el mundo. Hay oficinas de las Naciones Unidas para detectarlo, y en Brasil tienen ahora la función de identificarlo, porque existe una determinación de que todas las propiedades agrícolas donde haya trabajo esclavo pueden ser expropiadas por la reforma agraria. ¿Se imaginan la lucha política que eso significa?

Nosotros también tuvimos una idea errónea –y por eso me he expresado en contra del concepto de progreso–, la de esa forma lineal que hacía pensar que todo pasaba de una fase a otra fase mejor. No: la opresión, tal como la emancipación, la subjetividad, es un palimpsesto donde las formas más extremas de desigualdad y de exclusión conviven con otras más inclusivas y menos extremas. Por eso hay que tener una teoría sociológica, política, que dé cuenta de estas especificidades.

El tercer avance teórico que el FSM nos permite ver –el primero es un concepto más amplio de opresión, el segundo es esta nueva relación entre el principio de igualdad y el del reconocimiento de la diferencia– es toda la relación entre *inconformismo, rebeldía, revolución y transformación social*. Y aquí hay un aspecto importante, la relación entre acción directa y acción institucional, entre las acciones ilegales pacíficas y las acciones institucionales. Entre la legalidad y la ilegalidad tenemos que reconstruir una dialéctica porque las clases dominantes siempre la han tenido: imponen la legalidad pero nunca la han cumplido, su hegemonía se basa en una dialéctica a veces nada sutil entre legalidad e ilegalidad, entre legalidad e impunidad, entre legalidad e inmunidad. Creo que si queremos pensar la emancipación social tenemos que entrar en eso.

La otra cuestión que el FSM nos trae con bastante fuerza es que, probablemente, no debemos martirizarnos tanto, porque ello no es muy productivo, en discusiones generales, sobre las ventajas relativas de una estrategia reformista o una revolucionaria. Las dos están en crisis en su forma moderna, hay que repensarlas, y probablemente necesitamos de otros términos. Los movimientos que se reúnen en el FSM se dicen revolucionarios, se dicen reformistas o ni una cosa ni otra, porque los dos son eurocéntricos, producto de Occidente. Hay que crear otra forma de insurgencia. Cuando empiezas a tener un conocimiento de la práctica global, de la globalización alternativa, te das cuenta de que lo que antes pensabas como universal, de hecho, es local, es occidental. He tenido debates que me han impactado mucho, porque cosas que yo consideraba que eran un patrimonio universal no lo son, y eso a mi juicio es algo que también tenemos que discutir.

Finalmente, el otro gran reto en que nos ayuda el FSM –porque esto es una reconstrucción teórica mía y de otros compañeros pero basada en toda la práctica que va emergiendo en el mundo– es que estamos viviendo una nueva forma de *internacionalismo*, y las teorías sociales no están preparadas para eso: no son internacionales, y menos internacionalistas; al contrario. Entonces, si hay un nuevo internacionalismo en curso hay que dar cuenta de él, y ver cómo puede ser contrahegemónico, por lo

cual lucho. Tiene que convivir y entrar en conflicto con el internacionalismo de la globalización neoliberal.

Aquí los movimientos parten de dos ideas que me parecen muy importantes: una es la desnacionalización del Estado. El rol del Estado es un campo de disputa, pero hoy de hecho hay un proceso muy claro de desnacionalización: cada vez más las políticas en los países parecen ser imposiciones externas. Si lo son o no es a veces dudoso, porque las clases dominantes internas se aprovechan de esas imposiciones para tener una nueva acumulación primitiva, como fue la última forma en muchos países: la privatización de bienes públicos. Si ustedes van a África –probablemente en Argentina pase lo mismo– ven esto: ¿cómo es posible que el presidente de Mozambique sea el hombre más rico de África? Se trata de un ex guerrillero de la lucha anticolonial, que ha comprado gran parte de los bienes que fueron privatizados después de que el FMI obligó a Mozambique a privatizar todo. En África del Sur tenemos también algo de esto, con la *African renaissance* que es de hecho la creación de un capitalismo negro, un fenómeno interesante: la idea de reconstruir una clase capitalista racializada para revalorizarla, frente a la desvalorización de los inmigrantes negros en Europa.

La otra idea que nos obliga a trabajar bastante en términos teóricos y políticos es la desestatización de la regulación social. La crisis de la regulación social sustituye una forma de regulación centrada en el Estado por otra donde el Estado es un socio. Se está desestatizando, por ejemplo, a través de institutos públicos de regulación. Muchos países tienen esta característica: los reguladores son regentes de los regulados, y eso da otra idea de la importancia del Estado hoy. La debilidad del Estado es producida por un Estado suficientemente fuerte para producir su propia debilidad. Esta centralidad del Estado en su proceso de descentración es algo que se nos escapa. Se necesita un trabajo teórico muy importante sobre esta cuestión.

La otra dimensión de este nuevo universalismo que está en curso es la idea de que tenemos que producir teoría y prácticas trans-escalares, donde las escalas locales se articulen con las escalas nacionales y con las globales. En esto la teoría y la práctica nos han

demostrado que, a veces, las trayectorias son distintas: de alguna manera, en 1994 los zapatistas pasaron casi directamente de lo local a lo global y después a lo nacional. Otros van de lo local a lo nacional y después de ahí a lo internacional, como el caso del MST en Brasil. Hay diferentes trayectorias, pero es muy importante que consideremos en nuestro trabajo teórico la necesidad de relacionar las diferentes escalas.

Y aquí concluyo: si estos son los retos y los avances que es posible tener en cuenta, tenemos que ver cómo articular la teoría que estamos intentando desarrollar con una nueva política, y en un contexto donde sólo nos quedan instrumentos hegemónicos. Estamos en un contexto donde legalidad, derechos humanos, democracia son realmente instrumentos hegemónicos, y por lo tanto no van a lograr por sí mismos la emancipación social; su rol, por el contrario, es impedirla. Lo central en nuestra cuestión es saber si los instrumentos hegemónicos pueden tener un uso contra-hegemónico. ¿Cómo crear y hacer un uso contra-hegemónico de la legalidad? ¿Cómo hacer un uso contra-hegemónico de los derechos humanos y de la democracia?

Yo creo que la ecología de saberes que les propongo va a tener muchas posibilidades de enfrentar este problema, sobre todo para sobrepasar algunas tradiciones funestas y nefastas en la teoría y en la práctica crítica de la modernidad.

DEBATE

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Yo soy de la Universidad de Fortaleza en Brasil. Uno de los principales retos que venimos trabajando desde el derecho como factor de cambio social tiene que ver con la legitimidad. En nuestra intervención desde un proyecto de ciudadanía activa percibimos una asimetría de pautas que dificulta la búsqueda de legitimidad, porque desde la universidad tenemos nuestras propias pautas y la comunidad tiene un ritmo diferente al nuestro. Más allá de la tra-

ducción bilateral –en doble sentido– de la que usted habla, quería tener indicaciones, señales, de cómo trabajar la legitimidad en la comunicación de los saberes de la universidad con los saberes y las necesidades de la comunidad.

RESPUESTA DEL AUTOR

La legitimidad es hacia dónde hoy va mi trabajo sobre la universidad. Distingo tres crisis en la universidad pública contemporánea: la crisis de hegemonía, la de legitimidad y la institucional. La crisis de hegemonía tiene que ver con que la universidad era la única institución en la producción de conocimiento de excelencia, y hoy la confrontación es entre producir conocimientos ejemplares, sofisticados, y al mismo tiempo tener que democratizarse con el acceso de más gente a la enseñanza pública como un derecho. Esta confrontación no ha permitido que la universidad cumpla sus objetivos, lo que ha resultado en una crisis de legitimidad. Y hay una crisis institucional: la idea de que, por un lado, la universidad se creó en la autonomía y ahora se busca, cada vez más, que sea conducida y administrada como una empresa, con criterios de eficacia que son típicos del mundo empresarial. Eso está degradando las relaciones entre estudiantes y profesores, y está también proletarizando a toda la comunidad universitaria con la creación de un mercado global de servicios universitarios. Por eso creo que el mundo va caminando sobre lo que, me parece, es la solución: pienso que la crisis de hegemonía es irreversible, no hay que resolverla; lo que hay que resolver es la crisis de legitimidad y la crisis institucional, y debemos empezar cuanto antes. La crisis de legitimidad tiene que ver con la creación de una universidad de proximidad, de un bien público que realmente sea accesible, con calidad, y que esté relacionado con los problemas de la sociedad donde esté ubicada. La torre de marfil pasó; cuando las universidades empezaron fue necesario un cierto aislamiento, porque con las estructuras del poder religioso –en Europa sobre todo– era muy importante decir que el conocimiento que estaban produciendo era neutro, no tenía nada que ver con la sociedad, era una manera de defender a la universidad de las autoridades religiosas, de las inquisiciones. Pero hoy las condiciones son absolutamente distintas; al contrario, necesitamos de un compromiso político

de la universidad con la sociedad que la involucra. Y por eso en la crisis de legitimidad señalo cinco áreas fundamentales: 1) el acceso (muchos países tienen que hacer acciones afirmativas, como sistemas de cupos); 2) una nueva forma de extensión universitaria, que en muchos países se está concentrando en todas las formas rentables de servicios universitarios a la comunidad; es una forma en que la universidad pública gana recursos extras, pero a mi juicio es una perversión de lo que debería ser la auténtica extensión, que es solidaria con las comunidades; 3) la investigación-acción: ustedes tienen una gran tradición en América Latina, el hombre que mejor teorizó la investigación social (un gran amigo y un gran sociólogo), Orlando Fals Borda, casi no pasó a las generaciones más jóvenes y era muy importante en los años sesenta y setenta. A mi juicio no pasó porque era muy fuerte esta idea del positivismo científico, que de alguna manera las dictaduras contribuyeron mucho a imponer en las universidades; y también podemos decir que en condiciones de dictadura, el positivismo fue una defensa, casi como en los tiempos religiosos contra las inquisiciones. Pero los tiempos son otros, y a veces los pueblos pierden la memoria de sus fuerzas, de las cosas novedosas que hicieron en el pasado y que podrían asumir de nuevo; 4) otra es la ecología de saberes, que es la inversión de la extensión: es traer otros conocimientos hacia adentro de la universidad; y 5) buscar una nueva relación entre la universidad pública y la escuela pública: hay en todos los países una degradación de la escuela primaria y secundaria, y uno no se da cuenta cuánto están relacionadas; la universidad pública no se va a legitimar si no hace una alianza estratégica con la enseñanza primaria y secundaria. En muchos países, la preparación de profesores de enseñanza primaria y secundaria salió del control de la universidad, y muchas veces está en escuelas privadas. Hay experiencias como las boutiques de ciencia (*science-shops*), una nueva forma de investigación-acción donde los proyectos no son iniciativas de los universitarios sino de asociaciones cívicas, de ciudadanos que no pueden pagar servicios caros y buscan a las universidades para –a través de un trabajo transdisciplinario– resolver problemas como el SIDA, empleo, cuestiones ecológicas, etc. Esto incluye alguna novedad interesante, porque en algunos países, como Dinamarca, los estudiantes pueden hacer su curso o programa de estudios de la universidad en un *science-shop*, o sea, su trabajo es

de contribución a esa asociación, con un proyecto donde los diferentes conocimientos se están uniendo. En mi libro sobre la universidad, analizo una transformación, que me parece muy interesante, del conocimiento universitario hacia lo que llamo el conocimiento pluriver-sitario¹¹. Y eso está ocurriendo de muchas formas.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Soy de Ciencias Sociales, y mi pregunta se refiere a las múltiples facetas de la opresión que postulaba y que tienen que ver también con la idea de identidad-fortaleza, cuando identidades de raza o de género simultáneamente son constitutivas, pero en el desarrollo de un movimiento social, por ejemplo la identidad de género queda subsumida a los objetivos más generales del movimiento. ¿Cómo es posible interpretar ese tipo de identidades-fortaleza?

RESPUESTA DEL AUTOR

Esta segunda pregunta se refiere, si la entendí bien, a las situaciones donde tenemos proyectos y movimientos con componentes identitarios muy fuertes; las identidades asumen la forma de un cierto fundamentalismo y se transforman en identidades-fortalezas. Yo distingo entre las identidades-fortaleza y las identidades-ameba; las últimas son las que realmente se mezclan y buscan articular con otras identidades. Las identidades son identificaciones en curso; no debemos tener una concepción cristalizada de identidad, y eso es muy importante en los movimientos porque hay conflictos muy fuertes. Por ejemplo, las discusiones entre el movimiento feminista y el movimiento obrero son significativas para saber cómo podemos compatibilizar en la lucha una perspectiva de género en las relaciones sociales de sexo con una lucha por los derechos humanos, por empleo o en una huelga. A veces está la idea de que alguna de las demandas identitarias pueden hacer peligrar las demandas principales. Pienso que debe haber un análisis concreto de lo que es prioritario.

11 *A Universidade no Século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade* (São Paulo: Cortez, 2004).

rio en una cierta demanda, pero también que las demandas son más capaces de crear potencialidades transformadoras si se combinan, si se articulan, si pierden su pureza, su identidad total, y se abren a las luchas. Hoy, por ejemplo, el movimiento feminista, que está muy fragmentado, se divide –y no me parece una cosa mala– cuando las mujeres negras no se identifican con las mujeres de clase media, y cuando las mujeres indígenas tampoco se identifican con ellas. Estas últimas buscan transformar una agenda que al final pueda integrar las diferentes perspectivas de género para incluir un componente de clase y un componente racial o étnico; si no los tienen, no van a lograr articularse en una lucha social.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Soy de la Facultad de Ciencias Sociales y quería preguntar acerca del FSM y todo este movimiento de internacionalización de los movimientos sociales. ¿Cómo percibe usted este pasaje de la idea de movimiento social a la “oenegeización” de los mismos, y la conformación de una especie de “altruismo internacional” que produce resentimiento a nivel local, por ejemplo, al ver una burocracia del feminismo, del movimiento gay, del movimiento de lucha contra el SIDA o del movimiento indígena? Se habla hasta de una industria de estas conferencias de Naciones Unidas. Y el tema de que esta insurgencia, en definitiva, está financiada por el Estado con las fundaciones internacionales –hasta por el Banco Mundial– o sea, la idea de que el activismo y el liderazgo social terminan pasando la responsabilidad hacia sus financiadores y no hacia sus bases comunitarias. Y otra cosa ligada al FSM: habían llegado noticias de que se estaría formando como una dirección del Foro, y que muchos movimientos están en contra de una cierta burocratización del FSM. ¿Cómo se está procesando esta especie de institucionalización del Foro?

RESPUESTA DEL AUTOR

Contesto ambas: se plantea si el FSM puede terminar siendo una cosa burocrática y gerenciada por el Banco Mundial. Esa es una crí-

tica que se le hace y me parece extremadamente injusta. Yo y todos los otros que nos sentimos involucrados en el FSM –no hablo en nombre del FSM porque nadie puede hacerlo, nadie lo representa– podemos contestar con diferentes concepciones. A mi juicio, lo que está por detrás de las críticas más radicales es esa tradición en la izquierda bastante dogmática, siempre en busca de la lucha pura; y las luchas no son puras, son impuras, tienen elementos de perversión, y hay que tener una vigilancia epistemológica, teórica y política sobre los movimientos. Hay que distinguir a los que rechazan completamente la idea del FSM de los que lo critican constructivamente. Creo que rechazar la idea del FSM viene de diferentes formas y tradiciones de la izquierda. Por ejemplo, en algunos de los foros tuvimos cosas interesantes: críticas muy radicales se transformaron en foros alternativos. O sea: la idea de Foro va a sobrepasar las diferencias. En Mumbai, donde se realizó el IV Foro Social Mundial, se formó un foro alternativo que estuvo del otro lado de la carretera, *Mumbai resistance*, que eran fracciones de los partidos comunistas de India que no aceptaron el rechazo a la lucha armada como un instrumento político de la Carta de Principios del FSM, y crearon su propio FSM. De hecho, también participé de ese foro alternativo y fui a ver qué pasaba allí. En el Foro Temático de Cartagena sobre Democracia también hubo un foro alternativo, de gente que pensaba que el FSM se estaba “oenegeizando”: o sea, la idea de que los movimientos pierden autonomía y las ONGs prevalecen. Eso es parte del problema, que no es sólo este pasaje de movimientos a ONGs, sino el papel de las organizaciones muy poderosas, internacionales, casi todas del Norte. En mi libro sobre el FSM hago un análisis de las organizaciones que forman parte del Consejo Internacional: más del 50% viene de Europa y de América del Norte¹². Entonces, el FSM no es mundial. Hay que hacer un proyecto, y mi contribución –analizando lo que hacen las organizaciones y de dónde vienen– es para mostrar que hay necesidad de impulsar una mundialización del mismo FSM, es una crítica constructiva para poder ampliar el FSM. Y por eso hoy la Comisión de Expansión del Consejo Internacional del Foro es fun-

12 *Foro Social Mundial: Manual de Uso* (Barcelona: Icaria, 2005).

damental, porque sabemos que las organizaciones de África están ausentes, y las de Asia también, y cuando vienen de África lo hacen representantes de organizaciones o movimientos que están articulados con las grandes ONGs del Norte, que tienen sus subsidiarios, sus franquicias en el Sur; los que están fuera de las franquicias, no vienen. Aquí también aparece la Sociología de las Ausencias, que realmente hay que producir en el FSM. La mundialización es uno de los retos; el otro es la democracia interna: no tengo una visión de burocratización o institucionalización del FSM. Es un campo de disputa. Hubo un Secretariado Internacional donde el grupo brasileño tuvo un poder muy fuerte, porque fue el que lo inició. En este momento, el Secretariado está constituido por brasileños y personas de la India, pero sabemos que por las condiciones mismas –traer a los indios a San Pablo es muy difícil– no es posible que las tareas estén totalmente divididas. Hay un Consejo Internacional, y un proceso por el cual ese CI ha intentado tener más poder para conformar el FSM y que el Secretariado sea más ejecutivo. Pero la democracia interna se articula con la idea de la mundialización. Tener democracia interna en un foro que tiene el nombre de mundial pero no lo es, es una cuestión que también debemos incluir. Y después viene la tensión entre movimientos y ONGs, que es un campo de disputa muy fuerte. Pienso que es una lucha y una disputa productiva que hay que seguir intentando llevar a cabo, sobre todo para saber si el FSM va a ser un movimiento de movimientos o si se va a institucionalizar como cualquier otra entidad socialdemócrata; hay una lucha y está abierta. Y hay una tensión entre la Asamblea de los Movimientos Sociales y la organización del FSM, porque el FSM no produce declaraciones finales y la Asamblea, sí. A veces las declaraciones finales de la Asamblea son consideradas en el mundo como decisiones del FSM, y eso crea una tensión interna. Dentro del FSM hay gente con diferentes visiones: por ejemplo pienso que hay una posición dominante, que es la idea de que el Foro es un espacio de reflexión que no debe tomar demasiadas decisiones para no expulsar gente. Yo veo en esto un gran peligro, y lo he discutido con muchos, porque creo que no debemos transformar al FSM en un partido mundial –que es imposible– o en un movimiento social más –porque el poder de inclusión del FSM es algo nuevo, su capacidad de agregación es más rica– pero

no comprendo cómo el FSM no va a tener, por ejemplo, una posición sobre la deuda, la reforma de las Naciones Unidas, la privatización del agua; o sea, sobre las cuestiones donde hay consenso. Dentro del FSM debería haber posiciones sobre eso, pero dentro del CI hay diferentes posiciones, es un campo de lucha. La cuestión de la financiación ha sido muy discutida; un grupo anarquista –creo que argentino– expuso un análisis con los detalles financieros de todas las organizaciones que financiaron el FSM para deslegitimarlo. Creo que es imposible. El FSM no es un proceso revolucionario autónomo, es un intento de pensar, de crear una escala de resistencia política a la medida de la globalización de hoy, porque nuestras resistencias, hasta ahora, eran locales y nacionales. En 1994 los zapatistas empezaron con la idea de que era necesario tener una resistencia global, después tenemos Seattle, y luego aparece el FSM. Entonces, la idea de globalizarlo, ¿cómo se hace?: trayendo gente. Pero no hay plata que pueda traer a la gente; el problema no es tanto la financiación como sus condiciones, y aquí no todo es claro ni transparente. Por ejemplo, en India hay organizaciones con una vasta tradición de resistencia a las fundaciones occidentales, y con muy buenas razones. La Fundación Ford fue en India el gran agente de esterilización de mujeres y de la “revolución verde”. ¿Cómo la gente del FSM en India puede estar satisfecha si las fundaciones occidentales vienen con dinero para este proceso? Se comprende, y se respetó eso, pero en otros países ha sido posible que la financiación no cree condiciones de control sobre lo que se vaya a hacer. Las ONGs más poderosas pueden tener una presencia mayor. Por ejemplo, en este último foro se intentó una nueva metodología para que todas las actividades fueran autogestionadas: sabemos que las organizaciones más fuertes trajeron las estrellas y más gente hospedada en los mejores hoteles. No vamos a terminar con esto de inmediato. Hebe de Bonafini –que es una amiga muy querida– ha dicho y escrito: hay dos foros, el de las estrellas y el de los soldados... Realmente esa tensión existe. Pienso que hasta ahora la financiación no lo ha destruido, pero es lo mismo que sucede con los partidos: tuvimos una gran influencia del PT en el FSM, y pienso que el PT no pudo manipular al FSM, que creció mucho más. En India tuvimos tres partidos comunistas, dos partidos socialistas y los movimientos ghandianos por detrás del

FSM. Hubo negociaciones muy duras, pero finalmente se llegó a un arreglo y Mumbai fue uno de los foros más exitosos que tuvimos. En este momento se está discutiendo en el CI cómo vamos a hacer para que organizaciones de África y de Asia puedan ir al FSM sin pertenecer a las ONGs más poderosas de Europa y EE.UU., para que más gente que no está conectada pueda hacerlo. Y tenemos ahora esta idea de descentralizar el FSM en 2006, que también es un poco eso: habrá uno en Venezuela, otro en África y otro en Asia. Siempre son condiciones políticas: tampoco en Venezuela queremos que sea un FSM del presidente Chávez, sino uno temático hemisférico, tiene que ser acogido en Caracas pero con autonomía. Todas estas cuestiones son, a mi juicio, cosas que se están discutiendo. Se hizo un estudio sobre la composición social de los participantes del FSM de 2003 y yo analicé los resultados: 73% tienen un curso universitario completo o incompleto. ¿Dónde están los oprimidos? Es un proceso, tampoco logramos traer a la gente que vive en las villas de Porto Alegre. Ahora el tema es saber si porque la idea no es pura y tiene problemas debemos abandonarla. Ese es el error que la izquierda ha cometido durante mucho tiempo. En este momento no podemos desperdiciar experiencias, hay que luchar, por eso mi invitación a los grupos más radicales es que entren y se organicen y permitan un diálogo. En Cartagena fui a La Boquilla, un barrio popular, para trabajar con la gente que estaba haciendo un foro social alternativo, porque decían que estaban desplazando a los afrodescendientes del Caribe colombiano para atraer al turismo a esas playas, y yo les dije: “miren, estoy contento de estar acá, pero si ustedes organizaran esto allá donde hay 3.000 personas sería mucho más fácil llamar la atención de la prensa internacional sobre la lucha de La Boquilla”. Claro que hay tensiones –en Colombia, naturalmente, en cuanto a conexiones o no con la guerrilla. Todo es complejo, nada es puro, y por eso hay que luchar con esas contradicciones.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

A mí me parece que sería bueno avanzar sobre qué atractivos tiene el pensamiento monocultural, la metonimia, el pensamiento lineal, el conocimiento científico, porque recuerdo aquella idea de Rousseau

de que los hombres nacen buenos y las instituciones los hacen malos, y aquí pareciera que las ideologías o la hegemonía hacen malo a un hombre que nace bueno.

RESPUESTA DEL AUTOR

Sobre el atractivo del monoculturalismo, pienso que tiene razón. Cuando nosotros intentamos hacerle una crítica es en base a la idea ecológica de que la tradición occidental puede ser rescatada en lo que tiene de positivo: concepciones de Estado, de espacio público, de ciudadanía, de secularización. Son elementos al mismo tiempo indispensables e inadecuados si tienes como marco una lucha global que, además, debe estar anclada en la realidad cultural de cada país y cada comunidad. Pero la idea ecológica es que no se presente como monocultural, porque el monoculturalismo es siempre una idea de fuerza. Realmente, el mundo es diverso, y por eso cuando una idea monocultural tiene atractivo es porque tiene por detrás una fuerza. Cuando el cristianismo llegó a este continente tenía un atractivo, pero vino con cañones, esa es la fuerza de la idea de fuerza. Hoy, cuando Condolezza Rice dice que va a imponer la democracia en todos los países, puedes crear una situación colonial en un país como Irak para imponer la democracia. Sería interesante para los doctorandos actuales hacer una distinción entre los misioneros del siglo XVII y los misioneros del Banco Mundial de la democracia y los derechos humanos: los del siglo XVI y XVII tendrían ventajas porque, por lo menos, aprendían las lenguas, estudiaban el lugar y las costumbres –para controlar, claro– pero los de hoy imponen sus leyes y se van.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Soy de la Facultad de Ciencias Sociales también, y me quedé pensando en lo que planteabas de los movimientos que se dicen reformistas o revolucionarios, y cómo desde América Latina hay diferentes formas de alternativas políticas y movimientos sociales: el zapatismo desde la autonomía y sin aspirar al poder; otros con otra relación con el Estado, además de diferentes opciones políticas, como el caso

de Venezuela, Uruguay, etc. Unos se dicen reformistas, otros revolucionarios, y los zapatistas se dicen rebeldes, por ejemplo. ¿Cómo conviven estas distintas formas de poder alternativo?

RESPUESTA DEL AUTOR

Tenemos acciones que surgen como revolucionarias y después parecen reformistas, como para muchos son los zapatistas; acciones reformistas que después parecen revolucionarias como el caso de Chávez; y acciones reformistas que ni siquiera parecen reformistas, como el caso de Lula... Y vamos a ver qué va a pasar con Uruguay, que es un país con una tradición bellísima en una situación muy difícil, con un proceso maravilloso de movimientos sociales que tiene una de las conquistas más importantes al garantizar que el agua no sea privatizada a través de un referéndum y una nueva ley constitucional. Hay aquí una creatividad enorme, y el movimiento indígena tiene una importancia que no es respetada suficientemente en las teorías de la izquierda. Trabajo mucho en América Latina desde hace muchos años y me impacta cómo los movimientos comunistas, socialistas, están tan distantes de las luchas de los movimientos indígenas. Mis colegas socialistas de Ecuador me decían que “los indígenas son racistas al revés y debemos defendernos de eso”; claro que hay que tener en cuenta al Movimiento Pachakutik con todas las divisiones internas del movimiento indígena y la globalización del “que se vayan todos” argentino. Pienso que es un campo en el que hay que trabajar, también en este país: una de las cosas que me interesa más es cómo se hace articulación política, la distancia entre la vitalidad del movimiento social y un sistema político que no cambia. En Argentina, uno podría imaginar que después de la crisis de 2001 habría un cambio total del sistema político; lo que estoy observando es que, al contrario de lo que pasó en Italia con las *manipulite* de la corrupción, aquí no hay realmente articulación. Hay una creatividad enorme del movimiento social –que probablemente está en reflujo, no sé– y una gran dificultad en la articulación política, porque los partidos no cambian, y sin eso podemos estar creando dos inercias paralelas que serían muy dañinas para un proceso de democracia de alta intensidad. O sea: una inercia de los movimien-

tos que no logran multiplicarse y acumular energía transformadora, y una inercia de los partidos que siguen en el poder más o menos oligárquico, más o menos dominante, que siempre han tenido. Es una cuestión compleja.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Soy de la Facultad de Ciencias Sociales. La cuestión de la diferencia nos plantea el problema de las lógicas a las cuales recurrir para interpretarla y para enfrentar los desafíos o las novedades del mundo actual. ¿En qué lógica está pensando? ¿Una lógica dialéctica, o una más ligada a lo hermenéutico, a lo paradójico al estilo deconstruccionista, o una nueva lógica que sería necesario incluir para estos tiempos nuevos?

RESPUESTA DEL AUTOR

Pienso que hoy una de las cosas más interesantes epistemológicamente es ver el impacto de las teorías de la complejidad: las teorías del caos y la lógica informal. Eso está cambiando todos los conceptos anteriores de la lógica dialéctica, hermenéutica, analítica. Está creando otra manera que, a mi juicio, tiene una potencialidad enorme de entender un poco mejor el mundo en términos políticos y epistemológicos. Por ejemplo, la cuestión del constructivismo de que se habló, era uno de los debates de la razón indolente. Nosotros en Occidente tenemos debates furiosos, enormes, que en el contexto del mundo no significan casi nada, son indolentes, por ejemplo entre realismo y constructivismo. En las dos posiciones hay matices enormes, porque en todos los movimientos sociales nada puede ser totalmente constructivista: cuando la policía viene y te golpea, ¿cuál es la construcción social de la policía? Hay un dolor físico en el cuerpo, lo real te resiste, y entonces no puedes tener una actitud constructivista total frente a las acciones represivas, tienes que tener lo que llamamos hoy un realismo pragmático. Hay representación real en los términos en que la realidad nos resiste, pero no tenemos una manera inmediata de conocer la realidad, y por eso somos siempre constructivistas. Lo que no es posible es ser deconstructivista: esta es una lucha mía muy grande

con las tradiciones filosóficas de la deconstrucción, porque, hasta un cierto límite, es un producto típico de la teoría crítica occidental. El problema es que no puedes deconstruir hasta el punto de deconstruir la capacidad de resistencia. Entonces, toda la deconstrucción de alguien, de grupos, de movimientos o de teorías que quieran reconstruir la emancipación social tiene que tener un elemento constructivista y realista, un elemento de desconstrucción y un elemento de reconstrucción; Derrida demostró muy bien en los últimos libros sobre Marx cómo la deconstrucción lo dejaba sin resistencia, y lo mismo pasó con Foucault. Pienso que nosotros tenemos que salir de esos debates si queremos realmente enfrentar la cuestión del sufrimiento humano o de la resistencia a las causas del sufrimiento humano.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Cuando usted habló de pensar la Sociología del Sur y manejarse con otra dinámica que no fuera la de la oposición, a mí se me ocurrió pensar en el estructuralismo, que justamente plantea la diferencia en relación con la oposición. ¿El planteo suyo lo tiene en cuenta o se diferencia?

RESPUESTA DEL AUTOR

Con respecto a la cuestión del estructuralismo no estoy diciendo que no sea una discusión importante. Probablemente es indolente, porque para mí hoy lo más activo es la distinción y el trabajo de cómo crear subjetividades rebeldes contra la banalización del horror, que crea subjetividades conformistas y resignación. Pero claro, yo mismo distingo seis espacios estructurales, entonces está la presencia del estructuralismo. Es un debate que podemos tener: si el estructuralismo trabajó bien los dos principios de la igualdad y el respeto a las diferencias. A mi juicio no: el estructuralismo trabajó bien el principio de la igualdad, pero no trabajó bien el principio del reconocimiento de la diferencia. Este es un debate teórico importante que hay que discutir en el contexto de estos otros debates a los que los estoy invitando.

CAPÍTULO III

PARA UNA DEMOCRACIA DE ALTA INTENSIDAD

LAS PERSPECTIVAS epistemológica, teórica y política están muy conectadas en estos retos que identificamos para la reconstrucción de una utopía crítica, para pasar de una teoría crítica monocultural a otra multicultural, para distinguir entre objetividad y neutralidad, para pasar de la problemática estructura-acción a la problemática acción conformista-acción rebelde, para analizar la cuestión del poscolonialismo, y también la de los dos sistemas de pertenencia jerarquizada que existen en el capitalismo. De estas problemáticas resultaban unos retos importantes para la teoría: una concepción amplia del poder y de la opresión; los seis espacios-tiempo estructurales y sus formas de poder; la equivalencia entre el principio de igualdad y el principio de diferencia, donde hallamos dos sistemas, el de la desigualdad y el de la exclusión, así como la mezcla que existe entre los dos. Nos hemos referido a las formas de acción, y a continuación vamos a concentrarnos en la cuestión de la acción institucional y la acción directa. Por otro lado nos referimos también a la emergencia del Foro Social Mundial y la necesidad de un nuevo internacionalismo descentralizado, pluricultural.

Estas son las exigencias teóricas de las que venimos, y debemos ver cuáles son las consecuencias políticas y cuáles son los instrumentos con que contamos. El mensaje ha sido siempre que necesitamos de un conocimiento muy sofisticado y exigente, porque tenemos que conocer muy bien la tradición y al mismo tiempo contestarla, enfrentarla e innovar a partir de esa tradición. Roberto Fernández Retamar, un gran crítico literario cubano, acostumbra decir que nosotros tenemos una doble tarea, sobre todo a partir de la situación poscolonial: por un lado, la de conocer muy bien el centro hegemónico, y por otro, la de conocer muy bien la alternativa al centro hegemónico. O sea: debemos generar un doble conocimiento que es exigente para todos nosotros, y sobre todo para los jóvenes científicos sociales de hoy.

¿Qué instrumentos tenemos? En realidad, contamos sólo con instrumentos hegemónicos para intentar enfrentar todo eso, porque los conceptos para enfrentar lo nuevo, la discontinuidad, la ruptura, la revolución, hoy no los tenemos. Los instrumentos hegemónicos que tenemos son las semánticas legítimas de la convivencia política y social: la legalidad, la democracia, los derechos humanos. Esto es realmente lo que tenemos hoy para enfrentar todos esos retos.

Es un problema complicado, porque si son instrumentos hegemónicos, por definición no van a resolver nuestras inquietudes, nuestras aspiraciones, y no van a conseguir lo que queremos lograr, que es una sociedad más justa, reinventar la emancipación social. Entonces tenemos que hacer un doble trabajo. Por un lado, intentar ver si los instrumentos hegemónicos pueden ser utilizados de una manera contra-hegemónica: si podemos desarrollar un concepto contra-hegemónico de legalidad, de derechos humanos y de democracia. Y por otro lado, ver si en las culturas y en las formas políticas que fueron marginadas y oprimidas por la modernidad occidental –muchas de ellas en el mismo Occidente, porque la modernidad occidental está hecha de muchas modernidades, una de las cuales dominó a todas las otras– podemos encontrar embriones, semillas de cosas nuevas. Un doble trabajo de arqueología: en esas ruinas de destrucción, y en los instrumentos hegemónicos que tenemos.

En este sentido, voy a concentrarme en la cuestión de la democracia, pero luego en el debate podemos trabajar más sobre los derechos humanos. Vamos a ver cuál era la situación de la democracia en los años sesenta. En ese momento, la teoría de la democracia tenía algunas características, sobre todo vista desde una perspectiva crítica. En primer lugar, había varios modelos de democracia: la democracia representativa liberal, la democracia popular, la democracia participativa, la democracia de los países que se desarrollaban a partir del colonialismo. Había, por lo tanto, una variedad grande de modelos democráticos.

En segundo lugar, la discusión central de la teoría crítica –de la teoría de la democracia en general, Robert Dahl, Barrington Moore– era la cuestión de las condiciones de la democracia: el gran problema de discusión en ese entonces era por qué la democracia sólo era posible en un pequeño rincón del mundo, en un pequeño número de países. La respuesta era porque allí existían condiciones para ello: sociales, políticas, económicas. Se hablaba, por ejemplo, de una reforma agraria como condición para crear una población ciudadana para la democracia o de la necesidad de fortalecer a las capas medias como una forma de estabilizar la democracia, y como tales cosas no existían en la mayoría de los países, no se podía discutir la democracia.

Por otro lado, había una tensión creativa entre democracia y capitalismo, porque la democracia era un proceso que a través de la metáfora del contrato social luchaba por una inclusión más amplia. El contrato social ha sido siempre selectivo, ha excluido a mucha gente y muchos temas, pero desde el siglo XIX la lucha política es de alguna manera por la inclusión en el contrato. Los obreros, las mujeres, los inmigrantes, las minorías, a veces las mayorías étnicas, todos estaban en una lucha por la inclusión, la que presentaba una característica: involucraba alguna redistribución social, que se daba en la forma de derechos económicos y sociales. Por eso el contrato social es la posibilidad de hacer alguna redistribución. Pero al capitalismo no le gusta la redistribución, y se produce una tensión.

La tensión creativa entre regulación y emancipación, que es epistemológica, es teórica y también política. Y el contrato social re-

gula la tensión entre regulación social y emancipación, entre orden y progreso. En este contrato hay dos grandes principios: el de igualdad y el de libertad, y la distinción entre las fuerzas políticas que aceptan el juego democrático –porque está todo el camino de los anarquistas y del socialismo revolucionario que no aceptan este juego– es entre los demoliberales, que privilegian el principio de la libertad, y los demosocialistas, que intentan perseguir los dos principios al mismo tiempo (por eso los demosocialistas son más favorables a mayores concesiones a las clases obreras, a la construcción del derecho social, etcétera).

La cuarta característica de este modelo, que está centrado en el Estado, es pensar que este es la solución y la sociedad es el problema. La sociedad es problemática porque hay crimen, hay prostitución, hay escasez de vivienda, hay toda una desestructuración que la revolución industrial creó y el Estado debe solucionar. Y a este Estado se lo quiere democráticamente fuerte para producir una sociedad civil fuerte. O sea: hay una simetría entre una sociedad civil fuerte y un Estado democráticamente fuerte, no hay contradicción. Este es un modelo que se asienta sobre muchos presupuestos –el libro que presentamos en la Feria del Libro¹³ habla de ellos– pero lo que debemos entender es qué pasó con esta posición del Estado como solución. Hay dos procesos muy claros.

Uno es la socialización de la economía, que va a ser algo novedoso en el centro y también en los países semiperiféricos de América Latina y de Asia. India es un ejemplo muy importante en este caso, en tanto muestra que la economía no es solamente capital, factores de producción y mercado. La economía es también gente, trabajadores, familias, necesidades, aspiraciones, deseos, pasiones, que deben ser regulados de alguna manera, y eso es el proceso de socialización de la economía. El segundo proceso es la politización del Estado. Si para los conservadores el Estado tenía simplemente el rol de establecer y mantener el orden público y defender la soberanía nacional, en las concepciones demoliberales y demosocialistas esto ya no es así, y la politización del Estado va a consistir en la producción de cuatro

13 *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado* (Buenos Aires: CLACSO, 2005).

bienes públicos fundamentales. El primero es la identidad nacional: los himnos, la educación, las historias nacionales, el modo en que aprendemos a ser argentinos, brasileños, portugueses. El segundo es el bienestar individual y colectivo, la idea del bienestar social que es parte del contrato. El tercero es la seguridad individual y colectiva. Y el cuarto es la soberanía nacional.

Este modelo entró en una crisis enorme en los últimos veinte años, y analizaremos muy brevemente lo sucedido. Lo primero es que de todos los modelos de democracia que había permaneció sólo uno: la democracia liberal, representativa. Las otras formas de democracia desaparecieron, no se habla más de ellas. Así pues la primera idea que les quiero comunicar es que así como tenemos biodiversidad y vamos perdiéndola, pienso que en los últimos veinte años también perdimos “demo-diversidad”: perdimos la diversidad de formas democráticas alternativas, donde el juego, la competencia entre ellas de alguna manera daba fuerza a la teoría democrática.

En segundo lugar, la tensión entre capitalismo y democracia desapareció, porque la democracia empezó a ser un régimen que en vez de producir redistribución social la destruye. Es el modelo neoliberal de democracia impuesto por el Consenso de Washington. Una democracia sin redistribución social no tiene ningún problema con el capitalismo; al contrario, es el otro lado del capitalismo, es la forma más legítima de un Estado débil. Esta es la razón por la cual el Banco Mundial y el FMI proponen e imponen esta forma de democracia. Entonces, con la falta de redistribución social, esta discrepancia entre experiencias y expectativas va a colapsar. De hecho, nuestra definición de sociedad en las ciencias sociales, la más sencilla y más completa al mismo tiempo, dice que es un conjunto de expectativas estabilizadas: sociedad es recibir el salario a fin de mes, es el ómnibus que llega a una hora determinada, es la expectativa estabilizada.

Lo que hoy está ocurriendo es que para mucha gente no hay expectativas estabilizadas, y por eso he dicho que estamos en la crisis del contrato social. Estamos expulsando gente de la sociedad civil al estado de naturaleza, que era el estado previo al de la sociedad civil para Locke, para Hobbes y para Rousseau. Estamos hablando de la mayoría de la población mundial, en algunos paí-

ses más, en otros menos: puede ser 60%, 30%, pero eso es lo que está pasando en el mundo en este momento, con el mantenimiento de la democracia política representativa sin redistribución social. Mi primer diagnóstico radical de nuestra situación presente a nivel mundial es que vivimos en sociedades políticamente democráticas pero socialmente fascistas. O sea: está emergiendo una nueva forma de fascismo que no es un régimen político, sino un régimen social. Es la situación de gente muy poderosa que tiene un poder de veto sobre los sectores más débiles de la población.

Cuando digo crisis del contrato social, algunos pueden señalar que esto es contradictorio: nosotros miramos los informes del Banco Mundial, nuestra prensa, y se está hablando siempre de contractualismo. Esto no tiene nada que ver con el contrato social, es el contractualismo individual entre partes que tienen poderes muy distintos, y que a mi juicio crea una forma de fascismo social: el fascismo contractual. En el libro *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado* distingo cinco formas de fascismo social. Lo importante ahora es ver cómo el hecho de que se pasa muy fácilmente del sistema de desigualdad al sistema de exclusión está produciendo una situación nueva, esta de tener brutales desigualdades sociales que son invisibles, que están aceptadas, que están naturalizadas, aunque la idea democrática, el Estado democrático, se mantiene.

Por eso entramos en un proceso en el que el neoliberalismo no tiene nada que ver con el liberalismo del siglo XIX sino con el conservadurismo de ese siglo, pero a su vez es nuevo: en el siglo XIX el conservadurismo quería crear un marco jurídico para los negocios, para garantizar la propiedad individual, y las obligaciones contractuales, y defender la soberanía nacional. El nuevo conservadurismo ha desechado el concepto de soberanía nacional; el nacionalismo de los conservadores no existe más. El tercer efecto de esta crisis es que en veinte años esa fórmula del Estado como solución y la sociedad como problema se invirtió. Ahora la sociedad civil es la solución y el Estado es el problema. Y esto pasó casi desapercibido para mucha gente: “el Estado es ineficiente”, “el Estado es la causa de todos los problemas”, etcétera.

El otro factor fue que el Estado, contrariamente a ser el espejo de la sociedad civil, es ahora su opuesto: para criar una sociedad civil fuerte tenemos que tener un Estado débil. No puede ser que un Estado democráticamente fuerte conduzca a una sociedad civil fuerte. Entonces esto nos lleva a otra característica importante que se desdobra en dos, y es lo que llamo la desnacionalización del Estado por un lado –o sea, el Estado cada vez más gestionando las presiones globales– y la desestatización de la regulación social. El Estado deja de tener el control de la regulación social, se crean institutos para ello, y el Estado se convierte sólo en un socio, no tiene el monopolio de la regulación social. Por eso vamos a tener el problema de la relación entre reguladores y des-regulados, y frecuentemente los regulados son rehenes de los reguladores.

Este primer diagnóstico es duro, pero me parece que tiene que ver claramente con la crisis del modelo. Otros aspectos que no vamos a poder desarrollar en su totalidad son el fascismo social que no es producido por el Estado pero tiene la complicidad del Estado, y el nuevo Estado de Excepción. En conclusión, de esta situación resultan algunas cosas que son retos para nosotros si queremos reinventar una práctica y una teoría política. Primero porque vemos que en el primado del derecho que se anuncia por todos lados –la reforma del sistema judicial, la centralidad de los tribunales, etc.– se consagra al derecho pero se “desconsagran” otros derechos: los derechos sociales y políticos.

La segunda es la emergencia de un constitucionalismo global de las empresas multinacionales, que prevalece sobre las leyes nacionales y las viola frecuentemente, pero tiene prioridad sobre ellas como antes la ley constitucional tenía prioridad sobre las leyes ordinarias. Y de todo esto resulta lo que yo llamo una *democracia de baja intensidad*: vivimos en sociedades de democracia de baja intensidad. El problema pasa por comprender que la democracia es parte del problema, y tenemos que reinventarla si queremos que sea parte de la solución. Por ejemplo, lo que sería un ideal democrático según Rousseau (siempre hay que distinguir la democracia como práctica de la democracia como ideal), es muy interesante. Rousseau decía que solamente es democrática una sociedad donde nadie sea tan pobre que tenga que venderse ni nadie sea tan rico

que pueda comprar a alguien. En nuestras sociedades hay de hecho mucha gente que tiene que venderse, y mucha gente que tiene dinero para comprar a esa gente.

Estamos muy lejos de ese ideal democrático, y por eso hay que ver si podemos crear una contra-hegemonía. Pero no es fácil en este momento, nuestro propósito y mi tesis central en este seminario es que tenemos que *reinventar la demo-diversidad*. La perdimos, pero quizás eso no es tan irreversible como la biodiversidad; probablemente es posible reinventar y reconstruir algunas de estas formas de demo-diversidad. Y la principal que voy a proponer es la relación entre democracia representativa y democracia participativa. Las razones por las cuales tenemos que ver esta solución contra-hegemónica parten de un análisis riguroso en cada país de la democracia de baja intensidad, que se presenta de varias maneras pero tiene en general –y por eso vamos a tener que construir alternativas a partir de eso– algunas características que es importante rever.

La primera es que este modelo se funda en dos mercados. El mercado económico, donde se intercambian valores con precio, y el mercado político, donde se intercambian valores sin precio: ideas políticas, ideologías. Hoy estamos viendo que estos dos mercados se confunden cada vez más, estamos entrando en un proceso donde solamente tiene valor lo que tiene precio, y por lo tanto el mercado económico y el mercado político se confunden. Con eso se naturaliza la corrupción, que es fundamental para mantener esta democracia de baja intensidad, porque naturaliza la distancia de los ciudadanos a la política: “todos son corruptos”, “los políticos son todos iguales”, etc., lo cual es funcional al sistema para mantener a los ciudadanos apartados. Por ello la naturalización de la corrupción es un aspecto fundamental de este proceso.

Este modelo tiene dos piernas: la democracia representativa es, por un lado, autorización y, por otro, rendición de cuentas. En la teoría democrática original estas dos ideas son fundamentales: autorización, porque por el voto yo autorizo a alguien que decide por mí, pero por otro lado él tiene que rendirme cuentas. Lo que está pasando con este modelo es que sigue habiendo una autorización pero no hay rendición de cuentas: en el juego democrático actual,

cuanto más se habla de transparencia, menos transparencia hay. Entonces, dado que la rendición de cuentas no tiene lugar, la autorización entra en crisis a través de dos patologías muy fuertes: la de la representación –los representados no se sienten representados por sus representantes– y la de la participación –abstencionismo muy frecuente: “no voy a participar porque mi voto no cuenta” o porque “sucede siempre lo mismo”.

Estas son, a mi juicio, las condiciones dentro de las cuales tenemos que encontrar alguna alternativa. La situación de la cual partimos es, con estas características generales, realmente muy difícil: una ciudadanía bloqueada, en la medida en que a mucha gente –que es la característica del sistema democrático representativo– no se le garantizan las condiciones de participación; o sea, que se basa en la idea de participación pero no garantiza sus condiciones materiales. Por ejemplo, tres condiciones son fundamentales para poder participar: tienes que tener tu supervivencia garantizada, porque si estás muriendo de hambre no vas a participar; tienes que tener un mínimo de libertad para que no haya una amenaza cuando vas a votar; y finalmente tienes que tener acceso a la información. Me parece que con esta ciudadanía bloqueada se está trivializando la participación; participamos cada vez más en lo que es menos importante, cada vez más somos llamados a tener una opinión sobre cosas que son cada vez más triviales para la reproducción del poder.

Y esto es algo que también me parece importante: hay un nuevo proceso de “asimilacionismo” que se ejerció en relación a los indígenas y ahora se expande a toda la sociedad, y que consiste en participar sin poder discutir las reglas de participación. Entonces, a partir de aquí tenemos que desarrollar otro modelo democrático que logre de hecho vencer esta situación. En la democracia representativa nosotros elegimos a los que toman decisiones políticas; en la democracia participativa, los ciudadanos deciden, toman las decisiones. Pero esta polarización debe ser matizada: primero, la democracia representativa tiene también una parte de participación. El voto lo es, pero es una participación compleja, porque conlleva la idea de renuncia a la participación, y por eso es limitada. La democracia participativa, por el contrario, también tiene delegaciones y formas de representación: hay concejales, y delegados.

Todos los estudios que tenemos sobre los presupuestos participativos, por ejemplo, aún a nivel local, como en Porto Alegre, muestran claramente que todas las formas de democracia participativa tienen también elementos de representación¹⁴.

Veamos cuáles son las condiciones para poder efectuar esta complementariedad, que no es de ninguna manera fácil. Pienso que ella conlleva tres problemas: la relación entre Estado y movimientos sociales; entre partidos y movimientos sociales; y de los movimientos sociales entre sí. Son las tres vías donde puede construirse una articulación entre democracia representativa y democracia participativa que quizás constituya la creación de una forma de complementariedad. Los caminos de complementariedad entre ambas son muy complejos: no estoy diciendo que sea fácil realizarla en ningún lugar. Si miramos la situación de, por ejemplo, los partidos y los movimientos, enfrentamos en muchos países una situación totalmente hostil a la complementariedad: los partidos tienen un fundamentalismo anti-movimientos sociales, piensan que tienen el monopolio de la organización política de los intereses y que los movimientos sociales no son representativos. Cuando estaba haciendo mi trabajo de investigación en Porto Alegre, entrevisté a los diputados y senadores principales, que me decían: “mira, yo he sido elegido por 40.000 votos, ¿cuánta gente va a una reunión de asamblea? ¿1.000, 2.000 personas? Entonces soy más representativo, hay más personas”. La idea de representación es muy compleja, y más si existe este fundamentalismo, que es muy claro. En Ecuador, por ejemplo, me di cuenta de la distancia entre los partidos de izquierda y los movimientos sociales como el de los indígenas. Hay una hostilidad de principios que hay que sobrepasar.

Existe otro fundamentalismo, inverso a este, el fundamentalismo anti-partidos políticos de los movimientos sociales, que es la idea de que los movimientos sociales tienen que ser totalmente autónomos porque la alternativa es la cooptación, que significa la destrucción del movimiento; tienen la idea de que no es posible la relación entre partidos y movimientos. Pero entonces no es po-

14 Ver mi libro *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo en Porto Alegre* (Madrid: El Viejo Topo, 2003).

sible una articulación entre democracia representativa y participativa, porque la representativa está dominada por los partidos, y la participativa está dominada por los movimientos sociales y las asociaciones barriales, de vecinos, etc. Si no hay una articulación política entre las dos, no es posible una articulación entre democracia representativa y participativa. Hay que vencer estos dos fundamentalismos.

Y hay otro obstáculo: los partidos privilegian totalmente la acción institucional, dentro del marco legal, dentro del parlamento, etc. Los movimientos sociales, por el contrario, se dividen entre los que utilizan más la acción institucional y los que usan más la acción directa, pero los más importantes normalmente emplean las dos. Hay una tensión entre partidos que se valen de la acción institucional y movimientos que muchas veces recurren a la acción directa. Y esta es a mi juicio una de las razones más persistentes que dificultan enfrentar esta complementariedad.

Por otro lado, también podemos decir que los partidos tienden a homogeneizar sus bases sociales, les gusta cada vez más hacerlo a través de lo que llamamos la pérdida de ideología en las emergencias de las que son parte. Los movimientos, al contrario, tienen temas específicos, trabajan sobre la diferencia cultural, la diferencia sexual, la diferencia territorial, trabajan con otros conceptos que son distintos. Hay una nueva cultura política que tenemos que inventar que pasa exactamente por vencer estas dificultades. ¿Cómo se hace esto? Mostrando en la práctica las ventajas de una articulación. Hay muchas experiencias en el Sur donde la democracia participativa emerge como presupuesto participativo, como el referéndum o las consultas populares, como concejos sociales o de gestión de políticas públicas –como en Brasil, donde son muy fuertes en este momento– y se comienza a ver una complementariedad. Aún es limitada, porque las experiencias que tenemos de articulación entre democracia participativa y representativa son a nivel local. Tenemos aquí un problema de escala: cómo desarrollar esta complementariedad a nivel nacional y global.

Cuando el Partido de los Trabajadores (PT) de Brasil llegó al poder, muchos estábamos involucrados en proponer ideas para una

democracia participativa, para un presupuesto participativo a nivel de la unión federal. Y discutimos ideas interesantes, porque no puede ser el mismo que en una ciudad; tiene que tener otra forma, pero es posible. De hecho, el PT en el gobierno desechó totalmente la posibilidad de una democracia participativa a nivel nacional. Entonces tenemos esto: una democracia participativa en el nivel local logra articular autorización con rendición de cuentas, crea realmente una transparencia, limita la corrupción –de hecho eso está demostrado– y logra redistribución social. Se puede probar que en las ciudades de América Latina y Europa donde hay un presupuesto participativo hay redistribución social.

Pero el problema es este: podemos tener ciudades más justas, pero las sociedades a nivel general siguen siendo cada vez más injustas, porque el nivel local no logra una articulación nacional. Los partidos podrían desarrollarla, pero no lo hacen. Este es uno de los límites más persistentes que tenemos, pero empiezan a ser claras algunas cosas muy importantes en esta articulación: la democracia participativa logra ampliar la agenda política. Hay muchos problemas en los parlamentos de América Latina y Europa en que estos surgen directamente de las luchas populares, de los movimientos sociales. En mi país, por ejemplo, se está desarrollando actualmente el referéndum contra la penalización del aborto, resultado directo del movimiento popular que fuerza a los partidos de izquierda a enfrentar esta cuestión en el Parlamento.

La participación de los partidos es realmente importante si estos tienen credibilidad en sus países. El problema es muy claro: la articulación democracia participativa/democracia representativa exige la credibilidad de los partidos. Y los partidos pueden sustentar una agenda política mejor que los movimientos. El problema de los movimientos sociales es que en determinado momento tienen una actividad enorme, están todos los días en la prensa, y al mes siguiente ya no están, están en reflujo, la gente ya no va a las reuniones o a las asambleas. Esta idea de sustentabilidad de la movilización es un problema muy serio en muchos países, porque para que se logre una continuidad, una participación, tiene que haber articulación política. Si no la hay, tenemos estas dos inercias

de las que hablábamos antes: por un lado, la inercia y el reflujo de los movimientos sociales que no logran multiplicarse y densificar la lucha; y por otro, los partidos que se mantienen como antes y no cambian en nada sus políticas.

A mi juicio este es el reto que enfrentamos hoy para sobrepasar estos problemas, y cuando se resuelve se logran muchas cosas. Por ejemplo, trabajando con experiencias concretas, se nota que los partidos, al tener vocación de poder, suelen trabajar bien la cuestión de los desequilibrios dentro del espacio público, porque compiten por el poder: no quieren transformarlo, quieren tomarlo. Los movimientos sociales, por el contrario, saben que muchas veces las formas de opresión vienen del Estado pero también de actores económicos y sociales muy fuertes, por lo que la distinción entre la opresión pública y la opresión privada no es demasiado importante. Los sindicatos, por ejemplo, tienen una experiencia notable de lucha contra actores privados: los patrones y las empresas. Entonces, hay también en este proceso una capacidad enorme de ampliar la lucha contra la opresión. Y en los países donde la democracia participativa se enraíza en las experiencias que tenemos, permite de hecho que se desarrolle en este momento una lucha más amplia contra diferentes formas de opresión.

Hay factores que favorecen la emergencia de la lucha, y por ende está apareciendo en muchos países. El primero es que los partidos políticos están perdiendo el control de la agenda política: nunca incumplieron tanto sus promesas electorales cuando llegaron al poder como en estos momentos. Uno de los estudios más interesantes es mirar los programas de los partidos y después su práctica política. Ha sido siempre así, pero ahora todavía más, porque hay una presión de la globalización neoliberal que no puede entrar en la agenda política de un partido. Ninguno de ellos puede decir “cuando llegue al poder voy a seguir totalmente las instrucciones del BM y del FMI”, porque si dice esto no va a tener votos, ya que la gente sabe las consecuencias de eso. Tiene que decir que va a dar más empleo, educación, salud, etc., pero cuando llega al poder no hace nada de eso. Este incumplimiento hace que la deslegitimación de los partidos sea cada vez más grande en un número cada vez mayor de países.

Esa pérdida del control de la agenda política solamente se puede recuperar a través de los movimientos populares. No me parece que pueda ser de otra forma que a través de una presión desde abajo. Esto viene de los movimientos, y tiene otra característica: debe ser legal e ilegal. No puede ser una lucha institucional solamente, tiene que ser una lucha institucional y una lucha directa. Además, en algunos contextos tiene que ser cada vez más directa, porque con la criminalización de la protesta se está reduciendo la posibilidad de una lucha institucional, y si esta se reduce tenemos que abrir espacios para la posibilidad de una lucha directa, ilegal y pacífica. Lo que estoy tratando de sugerir es que tenemos que crear una dialéctica entre legalidad e ilegalidad, que de hecho es la práctica de las clases dominantes desde siempre: usan la legalidad y la ilegalidad cuando les conviene.

Por eso no puede haber un fetichismo legal. Yo que trabajo mucho la cuestión del sistema judicial –como sociólogo del derecho– en varios países de América Latina y África tengo una conciencia muy clara de que esta tensión es necesaria. De hecho, todos los momentos fundantes de la democracia han sido ilegales: huelgas, protestas y hasta funerales. Por ejemplo, en África del Sur, uno de los movimientos fundadores de la nueva democracia fueron los funerales de los negros asesinados. Ilegalizados por el apartheid, fueron un acto fundador de pertenencia: “ya que no podemos pertenecer en vida pertenecemos juntos en la muerte”. Esto es una cosa que viene de muy lejos. ¿Ustedes saben cuáles fueron las primeras mutualidades de los trabajadores que se crearon en el siglo XIX en Europa? Eran para comprar un ataúd cuando moría el trabajador, para los funerales; o sea, el trabajador no tenía dignidad en vida, pero quería tener dignidad en la muerte. Y todavía hoy en algunos países hay mutualidades de funerales. Esta fue la creatividad de las luchas por la supervivencia de gente que estaba excluida totalmente del contrato social, y por eso esta mezcla de legalidad e ilegalidad es para mí muy necesaria y muy fuerte.

Claro que la relación entre Estado y movimientos, y entre partidos y movimientos, depende de algo que llamo las condiciones de oportunidad política. No podemos generalizar estas condiciones: hay condiciones políticas donde las clases que están en el

poder son muy represivas, muy monolíticas; hay otras donde son más abiertas, menos monolíticas, y hay mucha competencia entre ellas. Cuanta más competencia entre elites, más grietas se abren para que por ellas entren el movimiento popular y la democracia participativa. Y aquí lo que me impacta más es que los movimientos por separado no ven las posibilidades que tienen a su alcance: no aprovechan las oportunidades.

Esto es lo que debemos analizar sobre la relación movimientos-movimientos. Si los movimientos se van a mantener separados –feministas de un lado, obreros, indígenas y ecologistas en otros, derechos humanos aquí, asambleas barriales allá– sin articulación, no iremos muy lejos. Hay demasiadas teorías de separación y muy pocas teorías de unión, por una tradición nefasta, a mi juicio, en la política de izquierda: que politizar una cuestión es polarizar una diferencia. Para nuestra tradición, politizar significa polarizar. Dentro de los movimientos, de las clases populares, hay que buscar otra cultura política, que tiene que basarse en lo que llamo *pluralidades despolarizadas*.

Hay una discrepancia total entre la práctica y la teoría de la izquierda y de los movimientos en América Latina: para una teoría ciega, la práctica es invisible, y para una práctica ciega, la teoría es irrelevante. Eso es lo que ocurre hoy, y hay que superarlo. Si ustedes miran las condiciones de los movimientos verán que parten de esta polarización y también de otra cosa: nunca como hoy en el pensamiento de izquierda hubo una discrepancia tan grande entre las posibilidades de corto plazo y las incertidumbres de largo plazo. Antes hablábamos de socialismo o barbarie; ahora pasamos a hablar de que otro mundo es posible. La apertura es totalmente distinta, el largo plazo es muy inclusivo pero muy vago también. Hay que concentrar esta condición que es problemática y permite todavía una despolarización. Al analizar los textos de toda la reflexión de la izquierda desde el siglo XIX se ve muy claramente que las polarizaciones incidían sobre todo en el largo plazo. Hubo algunas en el corto plazo. Por ejemplo, en la Primera Guerra Mundial, los obreros se dividieron entre los que estaban a favor de la guerra y los que estaban en contra, pero las grandes divisiones son de largo plazo.

Creo que hoy hay condiciones para vencer algunas cuestiones que parecen muy tenaces. De alguna manera lo que voy a proponer de las pluralidades despolarizadas parece ir en contra de un nuevo extremismo que existe dentro del pensamiento crítico. Hay tres extremismos que, a mi juicio, son muy nefastos. Uno es sobre el sujeto histórico: el extremismo entre los que siguen creyendo que el sujeto histórico es la clase obrera y los que creen que es la multitud. Es un extremismo mucho más grande que hace treinta años, cuando se discutía qué era la clase obrera, si la pequeña burguesía era parte de ella, cuál era el papel de los campesinos y quiénes eran los aliados. Ahora es entre el extremo de la clase obrera y el de la multitud. Marcos dice: “personas comunes, y por lo tanto rebeldes”. Michael Hardt dice en *Imperio* –y lo dijo en el FSM 2005– “todos somos comunistas”.

Este extremismo, a mi juicio, ridículo, está intentando confundir las cosas porque es totalmente irrelevante. Antes, las facciones dentro de los partidos comunistas, socialistas, eran divisiones que tenían consecuencias políticas: uno podía ser echado de un partido o podía morir. O sea: el extremismo, las posiciones distintas, tenían consecuencias. Hoy no tienen consecuencias, es un extremismo tan grande como inconsecuente, falto de relevancia. Lo mismo sucede con las formas de organización: o tenemos las tradicionales de partidos y sindicatos, o todo es espontáneo, no puede haber una organización porque si la hay no hay democracia directa, y si no hay democracia directa no hay movimiento popular puro. Este extremismo es totalmente irrelevante pero crea muchos debates que no son productivos.

También hay otro extremismo que es pensar que, por un lado, es necesario tomar el poder, y por otra parte gente como Holloway, por ejemplo, que dice: “no, no tenemos nada que ver con el poder, no hay que tomar el poder, hay que ignorarlo”. Sigue siendo muy difícil encontrar un camino intermedio, y somos varios los que estamos buscando otra vía, en la que la cuestión no es tomar o no el poder sino transformarlo, y sobre todo a partir de un principio que es fundamental: en todas las luchas los conflictos están determinados por las clases o grupos dominantes. Cuando les hablo del uso contra-hegemónico de un instrumento hegemónico, parto de los términos del conflicto, porque no está en la agenda política una transformación global. Es decir, estamos en un momento, en un período de transi-

ción, que es demasiado tardío para ser pos-revolucionario y demasiado prematuro para ser pre-revolucionario.

Esta es una situación que conlleva toda esta tensión y oportunidad creativa que tenemos para poder construir una alternativa democrática. Por eso pienso que en estas condiciones tenemos que partir de los conflictos. ¿Cómo se mide hoy el éxito de una lucha? Por su capacidad de cambiar los términos del conflicto. Por ejemplo, los indígenas han visto cómo su éxito va de pequeñas luchas culturales hacia la defensa de la autodeterminación, de la autonomía. Las luchas se articulan cambiando los términos. Esta pluralidad despolarizada que les propongo tendrá muchas consecuencias, y pienso que el FSM es un embrión de realidades donde podemos empezar a ver algunas de estas despolarizaciones, pluralidades que son despolarizadas. Y aquí concluyo mi exposición: si empecé epistemológicamente con la Ecología de los Saberes, termino con las pluralidades despolarizadas. Es decir, el lado político de una epistemología de los saberes es la incompletitud de propuestas políticas y la necesidad de unirlos sin una teoría general.

El concepto de pluralidades despolarizadas tiene una serie de condiciones de las que no voy a hablar aquí, pero tiene sobre todo esta necesidad de una inteligibilidad, una articulación de acciones colectivas cada vez mayor. Esto está emergiendo en muchos movimientos: en el movimiento feminista, en el movimiento indígena, etc. Hay cosas que son totalmente novedosas. Por ejemplo, en mi país, el movimiento sindical apoya al movimiento gay y este tiene mucha presencia en las manifestaciones; veinte años atrás los sindicatos nunca hubieran participado de una marcha de orgullo gay, eran totalmente anti-gay y hacían una articulación con la Iglesia Católica más conservadora. Hoy estas articulaciones son posibles. Para que puedan ser posibles sin una teoría general que diga cuál es lo más importante, es necesario el procedimiento de la traducción.

Se trata de crear inteligibilidad a través de la argumentación, porque a pesar de todas las dificultades que enunciamos –un camino que no es brillante, que no tiene recetas listas, que es reversible– es una de las tradiciones filosóficas más interesantes. Qué pasa con la argumentación: yo estoy a punto de ser convencido por un argumento pero tú me dices una cosa que me ofende y me salgo de allí.

Cuando no tienes un conocimiento demostrativo, tienes un conocimiento argumentativo. Toda la posibilidad de comprensión es rica pero es reversible, porque hay que conducirla de una manera que no te expulse del proceso argumentativo.

Y no es fácil, porque hay un problema de lengua, hay un problema de poder de argumentación, hay una historia por detrás de los movimientos. Por ejemplo, en mi práctica de llevar a sindicalistas a hablar con las feministas, muchas veces los sindicatos piensan: “nosotros somos el verdadero movimiento social y toleramos un poco la presencia de ustedes”. ¿Y cómo pasar de la tolerancia al respeto mutuo, recíproco? Es un proceso político, nada se consigue de hoy para mañana. De hecho, la paciencia de la utopía es infinita.

DEBATE

*PREGUNTAS Y COMENTARIOS*¹⁵

Quería hacer un comentario sobre esta experiencia de complementariedad entre la democracia representativa y participativa, que vos decías se da más en lo local, y me cierra mucho en la experiencia que hemos tenido con la campaña continental contra el ALCA en América Latina. Nace en el FSM, se desarrolla ante la amenaza del ALCA pero, a diferencia del Foro, la campaña continental te permite la participación de partidos políticos y tiene un poco las reglas de las asambleas sociales. A partir de allí sucedieron muchas cosas, porque las dinámicas son de flujo y reflujo. En el caso argentino, nos permitió una consulta popular de dos millones de votos, en Brasil también; pero en Bolivia, a partir del reforzamiento por la búsqueda del Tratado de Libre Comercio Andino aparece el

15 En este tercer día fue muy difícil coordinar las preguntas con las respuestas por el gran número de intervenciones del público, que condujeron al Prof. Santos a contestar algunas en forma particular y otras en conjunto. En primer lugar presentamos aquí las intervenciones respondidas, y luego las que se comentan de manera general.

eje político que tumba al gobierno y produce toda la última parte que condujo al gobierno de Mesa. La semana pasada, en Quito, el movimiento indígena, que es uno de los que ha desarrollado más la lucha contra el TLC, nos sorprendió porque se retiró de las negociaciones por el tratado que se estaban dando en el área andina. Me parece que es una lucha ya más que local y que puede ser pensada en los mismos términos.

Voy a tratar de construir la pregunta porque tengo muchas dudas. Hoy quizás fue el Boaventura más moderno y menos novedoso que escuché; hoy quizás por las cuestiones que planteó hubo un desperdicio de la experiencia. Eric Wolf y Eric Hobsbawm, cuando hacen su análisis sobre el campesinado, plantean que eran como anarquistas por naturaleza, pero es interesante pensar que a lo mejor se los puede ver como anarquistas por su experimentación de la relación con el Estado. En Argentina –ahora hablo como participante de asambleas, como ciudadano que experimentó estos años– nuestra relación con la democracia representativa es bastante complicada. Cuando nos politizamos como personas comunes (diría Marcos) tenemos ciertas tendencias, porque lo hemos aprendido en la relación con el Estado. Algunos trabajos de investigación sobre la protesta en Argentina plantean que, en diez años neoliberales, el Estado no tuvo en más del 95% de las protestas, ningún tipo de respuesta salvo la represión. Eso deja marcas. Pensar que una determinada experiencia no tiene nada que ver con su postura y su apuesta en relación con la democracia representativa sería en todo caso desconocer la construcción de los movimientos sociales. En ese sentido, me parecería demasiado normativo pensar cómo debe ser la articulación entre democracia representativa y participativa, y no me animo a decirles a los movimientos sociales por qué no son capaces de articular esos dos niveles en pos de un proyecto emancipatorio. En todo caso, sería interesante pensar lo que está en tensión por debajo de esta relación entre las dos democracias, que en realidad parten de lógicas de organización territorial distintas. Esto en su análisis no lo he leído, cómo juega la producción del territorio, porque el Estado tiene su producción territorial pero los movimientos tienen otras. Pensemos en los movimientos indígenas, en los movimientos campesinos, en la

actualidad de los movimientos urbanos que tratan de reconfigurar los espacios. Y la política no vive en el aire, vive en determinados territorios que se producen por los sujetos. En este sentido, parece bastante débil o poco novedosa esta propuesta de apostar a una articulación entre democracia representativa y participativa, en función también de los actores que hoy a nivel global, nacional y local puján por distintas construcciones del territorio. Pensemos en las multinacionales, en los estados débiles, en los distintos movimientos locales o regionales, etcétera.

Si partimos de un supuesto entre orden y conflicto, entre política institucional y lo político, en la cual se institucionaliza el conflicto a través de un nuevo orden, con lo que se puede hablar de expansión de la democracia, ¿en qué medida esta articulación que usted propone entre democracia representativa y participativa no supondría una nueva regulación?

Yo querría que pudiéramos profundizar en dos temas: el Estado de Excepción, y el otro, que nos atraviesa mucho a ciertos teóricos que padecemos algunos fundamentalismos, sobre la posibilidad de democratización de la relación de explotación, que es complicado.

Eso que has planteado de la democracia representativa y la articulación con la participativa es un debate viejo que recupera la discusión que trae Pareto sobre el voto imperativo y el voto representativo. O sea que la democracia representativa siempre tiene la tendencia a no respetar el mandato imperativo, casi es la esencia de esa democracia, representar globalmente, y no el mandato imperativo, que hablaría de una rendición de cuentas de dicho mandato. Me parece que eso que vos planteabas de la rendición de cuentas en la democracia representativa es casi una contradicción en sus términos.

RESPUESTAS DEL AUTOR

A la primera pregunta quería decirle que de hecho es verdad –y de alguna manera empiezo a contestar la segunda–, hay realmente que analizar cada vez más las formas de participación y de arti-

culación popular que se están organizando en el nivel global. El problema para mí es la sustentabilidad de esto. Es posible, por ejemplo que las feministas del continente se articulen hoy con las asiáticas –sobre todo en India– para algunas protestas y acciones políticas locales. Y aquí hemos visto que lo único que puede articular lo local con lo global, o sea la emergencia de formas de participación en el nivel global, es que haya un anclaje, una razón local para que el movimiento sea global. En el caso del ALCA se ve muy claramente. Logramos demostrar que localmente este proyecto global tenía consecuencias. Se logró demostrar, por ejemplo, cuáles serían las consecuencias del NAFTA para la agricultura en México. No siempre es fácil hacer esto. El 15 de febrero de 2003, cuando fue la demostración contra la guerra de Irak, por primera vez las feministas de Estados Unidos lograron llevar a cabo la más importante movilización contra la guerra. Esto es novedoso, antes eran otros movimientos los que la convocaban: ahora las feministas lo hicieron porque articularon una agenda local con la global, ya que Bush estaba en contra de la lucha por los derechos reproductivos de la mujer, contra la legalización del aborto y demás, y las feministas lograron articular una lucha nacional con la lucha global. Esto no siempre es posible, y hay que buscarlo en cada país. Cuanto más global es la lucha, más dificultad existe. Por ejemplo, un movimiento interesante es el de pueblos indígenas contra las represas. Ayer hablaba con la compañera mapuche y le estaba dando información sobre el gran movimiento de poblaciones desplazadas por represas que se está articulando en varios países: en Brasil es fuerte, en India es fuerte, y podríamos aquí también organizarlo, así como articularlo con la lucha contra la privatización del agua, donde se puede hacer una articulación muy clara entre lo local, nacional y global. En los casos de África y América Latina también está la cuestión de la deuda.

Sigo con la segunda pregunta, muy interesante. Acepto su análisis. No sé si estoy más moderno pero a lo mejor menos novedoso, porque no quiero producir un conocimiento de vanguardia que cree novedad por novedad. Quiero avanzar con aquello que es posible en un cierto momento, trato de radicalizar las posibilidades del momento. Y quizás no dije todo: me centré en este tema de la

democracia representativa y participativa con todos los problemas que hay. Pero tiene razón en que esto no es novedoso, es bastante antiguo. El problema es este: nuestras soluciones en este momento no son heroicas. Si ustedes hablan con los movimientos populares, verán que no hablan de socialismo. Algunos dirigentes lo hacen, pero la gente se está muriendo de hambre, quiere que no se desperdicie ya no la experiencia sino tampoco la basura. Esta es la realidad en este tiempo. Entonces, un pensamiento heroico en estas condiciones es irresponsable –es lo que pienso de Negri, o de Holloway– porque impide la posibilidad de un cambio. Yo quiero ser mediocre, para radicalizar todo lo que existe y que puede desarrollarse. Una cuestión con la que he trabajado bastante es que nada de la articulación entre democracia representativa y participativa es posible si no hay una globalización contra-hegemónica, si no hay una lucha en el nivel global que haga que la sociedad esté cada vez más incómoda en la reproducción del capitalismo. Porque si lo dejamos, produce más y más capitalismo, y cada vez más riesgos. Hay que crear incomodidad, hay que cambiar los términos del conflicto. Por eso hablé del marco local y de lo nacional; no hablé de la dimensión global, sin la cual esto no tiene sentido, pero está presente en todo mi trabajo la necesidad de la globalización contra-hegemónica.

Hay otra cuestión que no mencioné, las posibilidades de participación, las posibilidades que hoy hay de cosas nuevas, pero que tiene una presencia importante en todo el trabajo con los movimientos indígenas. Existen dos libros míos colectivos: uno es un trabajo que hicimos en Colombia donde trabajamos la cuestión de la justicia y la democracia a partir de la experiencia indígena, con varios capítulos sobre cómo se creó la justicia propia de los indígenas y cómo se articula con la justicia nacional¹⁶. O sea: la idea de que la izquierda hoy es pluricultural. Y por eso decía ¿cómo traduzco dignidad y respeto de los indígenas en lucha de clases para el sindicato? Hay que traducir. Algunas feministas en Brasil hoy no usan nunca el concepto de emancipación. Hablaban de liberación. En Brasil, durante mu-

16 Santos, Boaventura de Sousa y Villegas, Mauricio G. (comps.) 2001 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Siglo del Hombre).

cho tiempo, los sindicatos hablaban de emancipación social y a las mujeres que estaban en el movimiento sindical, siempre que traían la cuestión de sexo, de género, les decían: “mira, primero vamos a lograr la emancipación social y después vamos a resolver tu problema, el problema principal es el de la explotación y los otros vienen después”. Ellas se mantuvieron hostiles a la idea de emancipación social porque era un mecanismo de opresión para ellas, de “descredibilización” de su lucha. Entonces, ¿voy a eliminar el concepto? No, voy a articular, voy a traducir. El trabajo del movimiento popular no es tan heroico como se piensa. Muchas veces el 90% es rutina, hablar de cosas, escribir papeles, muchas veces no sabes el sentido de las cosas. Por eso es muy importante la propuesta de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales que estoy planteando, para que los líderes activistas tengan la posibilidad de reconstruir teóricamente su actividad a fin de darle otro ámbito teórico, analítico, novedoso, y por otro lado, que los científicos sociales, artistas y filósofos también se renueven en el contacto con esa realidad. Me parece que hay mucha experiencia social que deberíamos rescatar, y quizás hay aquí una riqueza en los movimientos muy novedosa, y a lo mejor te hace decir que no tiene mucho sentido en la Argentina buscar una articulación entre democracia representativa y participativa. Estoy listo para aceptar que tú me digas cuál es la alternativa, porque hacer la revolución, la lucha armada, no creo que sea posible en este momento.

A la pregunta que menciona a Pareto, le quiero decir que la democracia representativa por naturaleza tiene problemas quizás incontrolables con la rendición de cuentas, incluso por la utilización de las elecciones. Porque de hecho, ¿qué son las elecciones libres? Si vemos lo que se hace en la práctica, tenemos muchas dudas. Cuando un presidente como Clinton, de los más populares, fue elegido sólo por el 25% de la población de EE.UU., ¿cuál fue su representatividad? Eso es verdad, pero mi problema en este momento es lo que tenemos. He vivido parte de mi existencia en la dictadura, y ustedes también, y sabemos que la diferencia no es formal. Esta reunión no hubiera sido posible en mi país en 1973, en el auditorium hubiera habido varios policías que iban a informar sobre mi charla. En 1973 yo estaba enseñando los fundadores

de la sociología –Weber, Durkheim y Marx– y escribía el nombre de Marx en portugués (Marques) porque los policías no entendían. Estas son cosas que para la nueva generación no tienen mucho sentido, pero la misma diferencia entre democracia representativa y dictadura no es formal, es muy real. Por eso la democracia representativa es falsa: porque es poca. ¿Vamos a dejar esa lucha? Cuando hablo en Angola o en Mozambique los contextos son distintos. Pero en este momento, cuando los movimientos de liberación son corruptos y hay que crear alternativas tienes una de dos: o creas alternativas, dentro del movimiento de liberación –que es un partido ahora– o creas otros partidos. Ustedes tienen ese problema aquí, estar dentro o fuera del justicialismo. Hay que crear una tensión. ¿Hasta qué punto? Hay países donde este discurso no tiene sentido alguno: no hay movimientos populares y tampoco una democracia representativa mínimamente creíble. Probablemente, en algunas condiciones, la democracia representativa es revolucionaria. La mera idea de que haya otros partidos te puede llevar a la prisión. Entonces, entre la “descredibilización” total de los partidos en muchos países y la posibilidad de reinventar, hay que intentar crear un discurso hegemónico a partir de una contra-hegemonía, crear una hegemonía alternativa que es: “esta democracia no nos sirve”. Por eso hablo de una democracia de baja intensidad que convive con el fascismo social. Tenemos dos opciones: una alternativa a la democracia, o una democracia alternativa. En este momento no veo una alternativa a la democracia de alta intensidad que propongo. Por ejemplo, otro aspecto del que no hablé es cómo se hace una democratización radical. Los seis espacios estructurales son formas de poder que tienen que tener una democratización. No se democratiza la familia como se democratiza la fábrica o la comunidad. ¿Cómo democratizamos la democracia? Este es el reto. Podríamos pensar en algo alternativo, si yo aceptara como dice el colega que realmente nunca hay rendición de cuentas en la democracia representativa. No voy a decir que nunca la hubo, ni que en algún país es más factible que en otros; no puedo generalizar; tengo que hacer análisis concretos de situaciones concretas. Lo que digo es que ahora se hace cada vez más difícil en la democracia representativa la rendición de

cuentas, y no veo otra alternativa que el enfrentamiento a través de mecanismos de democracia participativa usando legalidad e ilegalidad, acción directa y acción institucional. Esto no es novedoso, pero es lo que tenemos, y es mucho; en muchos países no es posible hacerlo. Para mí el modelo es el MST de Brasil. Soy tan novedoso como ellos. No puedo avanzar más que la práctica más avanzada. Aquí, en Argentina, veo que estás por fuera del Estado o estás cooptado por el Estado. Yo vengo de otra experiencia en la que estás simultáneamente fuera y dentro del Estado: invades tierras, haces protestas ilegales, ocupas ministerios, y al mismo tiempo algunos de tus dirigentes están en el gobierno y vas a tener una conversación con el gobierno en la que el MST ha decidido que no va a criticar a Lula en la elección 2006 si se duplica el presupuesto para la reforma agraria, y firmaron papeles. Esto es posible en Brasil ahora, pero no era posible con Fernando Henrique Cardoso: no se puede generalizar. Hablé aquí de una construcción teórica suficientemente abierta a las diferentes realidades de los países para que nadie quede disculpado de no pensar sobre su realidad. Este es un pensamiento que te obliga a pensar tu realidad, por oposición: esto no me sirve, y si no me sirve tengo que buscar una alternativa. Es lo que ha pasado en mi país, que tuvo una revolución en 1974: todos estos que están en el gobierno conservador eran maoístas en ese tiempo. ¿Por qué se pasó de una extrema izquierda a una derecha? Porque fue realmente un extremismo inconsecuente. Tienes que fundamentar tus avances con los avances de la práctica. Tiene sentido hoy un intelectual comprometido con los movimientos, que es una posición que estamos inventando y que no es heroica, porque no es ni el intelectual orgánico de Gramsci ni el pensamiento de vanguardia que teníamos.

A la pregunta sobre si esta articulación se puede transformar en una nueva regulación, contesto: sin duda. En el libro sobre reinventar la democracia, por ejemplo, hablo de una cosa que es absolutamente chocante para algunos: considerar que el Estado es el más reciente movimiento social. Creo que el error más dramático de la izquierda es decir que el Estado es irrelevante, que es totalmente corrupto y que no tenemos que preocuparnos más por él. Pienso que hay que luchar dentro y fuera del Estado, no hay otra alternati-

va. Lo nuevo es esto: en la regulación, el Estado es un socio; lo que llamamos hoy “gobernanza” es la trampa más reciente de toda la ideología neoliberal. Tengo algunos textos de crítica radical a esto, porque evacúa todos los conflictos sociales en nombre de una forma de regulación que posee varias alternativas. Una de ellas es que el Estado no debe compartir la regulación, ya que hay institutos públicos u organizaciones privadas que ejercen la regulación social¹⁷. Es una visión extrema: por ejemplo, la regulación de las escuelas en Texas. Hay gente que viene de la izquierda crítica en Norteamérica (como Charles Sabel) que piensa que esto es la solución. A mi juicio es una trampa, porque ¿qué es lo más persistente? Es la idea de que un ciudadano individualmente o incluso organizado tiene como máximo la capacidad de distinguir un problema, pero nunca la capacidad de proponer una solución, porque la solución viene de los profesionales, de la política y del conocimiento científico. La profesionalización de la política más el conocimiento técnico-científico está echando a la gente de esta ciudadanía bloqueada. Ahí sí hay realmente un proceso de nueva regulación.

En cuanto al Estado de Excepción, el fascismo social está eliminando los derechos sociales y económicos, es el resultado del derrumbe de los derechos sociales, y en este momento hay también un ataque a los derechos civiles y políticos. Ya no son solamente los sociales y económicos, son todos. Y en este nuevo Estado de Excepción, tal como hay política democrática y fascismo social, no hay suspensión de las libertades, la constitución está en vigor, pero hay un nuevo Estado de emergencia que se asienta en la idea de que su legitimidad se basa hoy en la gobernabilidad, o sea, en la posibilidad de gobernar sociedades que son cada vez más ingobernables. Se está creando la idea de que el gobierno se tiene que defender de actores hostiles que están por fuera y por dentro del sistema, y pueden ser ciudadanos u organizaciones –lo que se llama el enemigo interno. Aparece un derecho penal del enemigo (ya teorizado en Alemania) totalmente

17 Ver Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez-Garavito, César (comps.) 2005 *Law and Globalization from Below* (Cambridge: Cambridge University Press).

distinto del derecho penal de los ciudadanos. Toda la legislación anti-terrorista es parte de este proceso de actuar contra el enemigo interno. La otra dimensión son los nuevos servicios secretos en los diferentes países y el control de los datos personales. Hoy no puedes enviar un correo electrónico y pensar que no va a ser observado por un control global, que busca palabras clave en tus e-mails, y si alguna de ellas se articula con otra, tu e-mail va a demorar un poco más de tiempo, porque va a ser verificado primero de manera electrónica y luego de manera manual. Esta es otra forma de lucha contra la privacidad que ostenta el Estado de Excepción nuevo. El tercer aspecto es el crecimiento de las policías privadas, los barrios cerrados. La división de las ciudades entre “zonas civilizadas” y “zonas salvajes” es una forma de fascismo social. El mismo Estado y la misma policía te mata en las “zonas salvajes” y ayuda a tu niño a atravesar la calle en las “zonas civilizadas”; facilitan y reprimen con la misma formación y el mismo Estado. Esta es, para mí, otra forma de Estado de Excepción, porque hay articulaciones contra los derechos humanos entre policías privados y policía pública. En España hay 100 mil policías privados y 40 mil públicos y las articulaciones entre ellos y la policía privada están creciendo cada vez más, no estamos lejos de que todos los ciudadanos en las zonas civilizadas de las ciudades tengan su guardaespaldas, su policía privada. Si vamos a seguir con esta economía y sociedad de mercado, con desigualdades brutales, vamos a tener de hecho esta represión, pues las acciones hostiles pueden venir de adentro del Estado. En muchos países hay jueces progresistas, abogados populares, gente que está intentando luchar contra la corrupción y que son echados de sus trabajos. En este continente, cambiar la Corte Suprema es una costumbre. En Italia, después de la lucha contra la corrupción por parte de los jueces, hubo un ataque total a la rama judicial, en el que Berlusconi intentó promulgar una ley que impide a los jueces hacer “interpretaciones creativas” de la ley. ¿Qué quiere decir con esto? Que no pueden utilizar el derecho para luchar por una justicia social, por la ciudadanía, la democracia. Estas son algunas de las dimensiones que veo en la emergencia del Estado de Excepción que tampoco está teoriza-

do, y que no existe solamente en el nivel nacional, existe a nivel global. Las leyes anti-terroristas son hoy parte de las condicionales del BM y del FMI: tienes que privatizar la economía, hacer pasar leyes de patentes y ahora leyes anti-terroristas, y es por eso que Paul Wolfowitz fue designado presidente del BM. Aquí hay una articulación entre lo global y lo local. ¿Cómo luchas contra eso? Tienes que conducir una lucha nacional y una lucha global. En las diferencias que hubo en los movimientos acerca de cómo analizar el BM, hubo una división dentro del FSM entre los que pensaban que el BM podría ser democratizado en el sistema de las Naciones Unidas y otros que decían que nunca iba a serlo y que debíamos luchar por su eliminación. Hoy sólo la segunda opción tiene sentido.

PREGUNTAS DEL PÚBLICO

Quería que profundizara un poco en un tema que nombró pero no desarrolló: los derechos humanos, sobre todo en su matriz exclusivamente occidental e individual, y también en esta idea de que los perpetradores de los derechos humanos son vistos sólo a nivel de estados nacionales.

Al haber pocas certezas hay muchos interrogantes, muchas preguntas, y la articulación de que hablaba entre los movimientos sociales y los partidos políticos para mí sería como volver a una certeza que puede estar agotada para muchas experiencias dentro de Argentina y de América Latina, por lo menos como corriente de pensamiento. Hoy en Argentina hay un montón de articulaciones entre los movimientos sociales y los partidos políticos, hasta pareciera ser más hegemónica en el campo popular esta articulación, por un lado, ligada al oficialismo o el Estado, por otro, ligada a partidos de izquierda, pero también sigue estando –aunque hoy parece más invisibilizado– el proceso que se fue forjando durante la década del noventa en diferentes grupos que nacieron en los barrios, en movimientos campesinos, que retomaron luchas anteriores pero de otra manera. Lo que hoy es el movimiento campesino de Córdoba, la Unión de Trabajadores

Sin Tierra de Mendoza, el MOCASE de Santiago del Estero, o en derechos humanos la renovación de HIJOS que surge hace diez años como un grupos de jóvenes que se empieza a organizar de manera diferente, por fuera de las lógicas de los partidos políticos. Las nuevas formas de organización un poco más horizontales o más democráticas, y todo ese proceso que floreció después del 19 y 20 de diciembre. Sigue habiendo articulaciones que no pasan por los partidos políticos, por ejemplo los campesinos con algunos movimientos de desocupados, pequeños emergentes que no son hegemónicos pero están sucediendo, o las asambleas barriales, que hoy están en reflujo total. En el interior hubo diversas articulaciones que todavía no se conocen pero que existen y hay que rescatar. A mí, los partidos políticos me suenan como un hijo dilecto de la modernidad por su propia lógica, que no permite una articulación con el movimiento social porque siempre lo quiere subsumir. Pensando en el tema del poder y la práctica política que cambia cuando se llega al poder, hemos visto la experiencia de Ecuador, la CONAIE y el Pachakutik, que hoy están divididos y desarticulados; Luis Macas, el nuevo presidente de la CONAIE, dijo en su discurso de asunción: “tenemos que volver a nuestras fuentes, a construir las comunidades desde la base, desde la autonomía”. Hoy no están participando en Ecuador como antes del movimiento popular, y habían sido los generadores. Por otro lado, no planteo que no existe el Estado o que es irrelevante; existe y tiene políticas a favor o en contra de los movimientos. Los zapatistas se plantearon en su momento foros de la reforma del Estado, discuten con él, pero también van generando estos procesos de construcción de autonomía, como Los Caracoles, la justicia propia, la educación propia, por afuera. Quizás puedo pensar en las experiencias de poder local desde lo electoral, movimientos sociales que ganan municipios y los gestionan, pero me resulta muy difícil pensar en esta articulación de modo emancipatorio a nivel nacional, cuando se habla de que hay que tomar el poder para desde allí poder cambiar. Y con respecto a esos espacios de dominación que usted nombraba, si esperamos a que cambie el Estado no se va a llegar nunca a cambiarlos.

Mi pregunta tiene que ver con el impacto político del FSM, y quería saber qué piensa de cómo participar en la renovación de nuestra relación con lo político, por un lado, y excluir a los partidos políticos por otro. ¿Esto no representa una amenaza para la “descredibilización” de esa articulación entre la esfera política y la de los movimientos sociales?

Le quería preguntar sobre la utilización de instrumentos hegemónicos con fines contra-hegemónicos, y el caso de los zapatistas en México, el caso de Chávez en Venezuela y el PT en Brasil.

Yo quería preguntar en torno a esta articulación entre movimientos sociales y partidos políticos y también otros sectores que tienen capacidad de incidencia o poder de decisión en lo que es la conversión de una política, acerca de cuáles son los instrumentos o las experiencias que se conocen además del FSM, de espacios que se puedan haber construido de articulación alternativa a los cuales podamos remitirnos como para pensar experiencias propias. Entiendo desde lo que está planteando que existe la posibilidad de articular políticas con potencial emancipatorio, como a mi criterio puede ser hoy una política de reforma agraria que podríamos pensar de una manera diferente, y no sólo hacer la interpelación hacia el campo popular. Me parece que también tendríamos que empezar a pensar una acción fuerte hacia el partido político como estructura, o sea cómo funcionan y cuál es el rol que podrían llegar a prestar al proyecto que nosotros nos estamos planteando.

Hago la última pregunta: dos cuestiones. La primera es sobre la diferencia que tenía el movimiento sindical en su demanda hacia sectores privados y la demanda al Estado, que aparecían como muy claras y diferentes y que hoy no aparecen de esa forma en los movimientos sociales. Me pregunto si esto no tiene que ver con esa preocupación que aparece acerca de rescatar al Estado de la colonización que ha sufrido por parte de los intereses privados, y si eso tiene vuelta atrás. La otra cuestión es sobre el Estado como único generador de derechos sociales; yo me preguntaba si allí no había nuevamente esa falacia de tomar una parte por el todo, porque en América Latina

hay un montón de experiencias de formas societales no estatales, regionales, que han generado derechos y justicia desde el siglo XIX, como las repúblicas independientes negras en Brasil, los movimientos indígenas, etc. Si ahí no hay una forma de pensar lo que hace el Estado nacional como universal.

RESPUESTAS DEL AUTOR

Las cuestiones ahora son cada vez más complicadas. El asunto es cómo se puede hacer un uso contra-hegemónico de los derechos humanos. Yo creo que los DH fueron parte de la Guerra Fría, son monoculturales porque su concepción de la naturaleza y del individuo es una concepción occidental. No hay, de hecho, derechos humanos universales, en el sentido de que sean sentidos por todas las diferentes culturas del mundo como sus derechos. La Declaración Universal fue producida por un grupo muy pequeño de países y su universalidad es falsa en el sentido sociológico, político y cultural. Lo que me impacta más en el FSM, por ejemplo, es que muchos movimientos que luchan contra la globalización neoliberal no formulan sus luchas en términos de DH. Cuando hablábamos en India de esto, muchos movimientos de allí nos decían: “mira, los DH son una trampa más occidental”. El de los DH es un lenguaje entre otros sobre la dignidad humana, y no lo voy a desechar, pero tengo que hacer una ecología de concepciones de dignidad, y de concepciones a nivel cultural. Existe la concepción de *Umma*, que es comunidad en el Corán, en el Islam; y la concepción del *Dharma* en el hinduismo, que es una concepción de organización e integración cósmica, y que tiene mucho que ver con las concepciones indígenas de la naturaleza y del hombre en el cosmos, como la pachamama. Hay un trabajo de traducción intercultural que tienes que hacer entre los DH y otras concepciones de dignidad humana. Los DH son individuales y hay que dar una lucha por los DH colectivos. Los pueblos indígenas hace 30 años que luchan por una declaración de las Naciones Unidas sobre sus derechos colectivos y no lo lograron hasta ahora, porque de acuerdo con la ONU hubo una autodeterminación de los países coloniales en los procesos de independencia: como ya no hay

colonialismo político, ya no es necesaria la autodeterminación. Los indígenas contestan diciendo: “nuestra autodeterminación no conlleva la idea de independencia, nosotros no queremos ser independientes, queremos nuestra autodeterminación y nuestro territorio”. Y no lo logran porque los Estados se oponen; ese es otro trabajo contra-hegemónico que hay que hacer. El otro trabajo es que las prácticas hegemónicas de los DH denuncian muchas violaciones para ocultar otras más grandes: les di el ejemplo de los soldados americanos torturadores en la prisión de Abu Grahib vistos en todas las televisiones para ocultar la más grande violación de los DH que fue la invasión de Irak. Denuncias una violación para ocultar otra mucho más grande, más masiva. Por último, no hay deliberación democrática sin negociación de las reglas de la deliberación. Los países periféricos y semi-periféricos no participaron en el diseño de los DH. Por ejemplo, el derecho al desarrollo propuesto por los africanos ha sido ignorado durante años. Los DH en su inmensa selectividad nunca discuten los planes del Norte, de los países desarrollados del centro, sobre el desarrollo, que es realmente una gran tecnología para impedir el desarrollo. El problema de los DH no es el Sur, es el Norte, es una violación sin nombre de los DH. Los procesos de privatización del agua son una violación masiva de los DH, pero si hablas de esto en la Federación Internacional de los DH te dicen que eres un radical, que eso no es una violación de los DH. O sea: hay mucho sufrimiento humano que no cuenta como violación de los DH, hay mucho sufrimiento humano injusto que se considera un legítimo costo social. Este es el uso hegemónico de los DH, y hay muchos movimientos que ya no usan más estos conceptos. Otros están intentando hacer lo que propongo, una reconstrucción multicultural contra-hegemónica de los DH. Y además, los DH son muy occidentales, porque hay cosas que en otra cultura no se dan. Por ejemplo, esta simetría falsa entre derechos y deberes: siempre hablamos de derechos humanos, nunca de deberes humanos. Sólo les concede derechos a quienes puedes exigirle deberes. Por eso la naturaleza no tiene derechos, porque tampoco tiene deberes, y las futuras generaciones no tienen derechos porque tampoco tienen deberes. Esto en el hinduismo es imposible,

este dualismo no existe. Pero el hinduismo tiene problemas también con la dignidad humana, como el hecho de que no mira la cuestión individual, la autonomía individual que es también un aspecto fundamental de los DH: nunca he visto a una sociedad sufrir, los sufrimientos son siempre en los cuerpos e individuos. Todas las concepciones sobre la dignidad humana son incompletas, hay que hacer un trabajo multicultural.

Sobre la cuestión de los cambios en las articulaciones, de nuevo la experiencia argentina –y ese es el problema hoy en la teoría social– muestra que no debemos generalizar nunca, incluso esta Epistemología del Sur que estamos intentando desarrollar puede tener la trampa de querer generalizar demasiado. No se puede hacer eso, porque hubo situaciones en que partidos interesantes emergieron de movimientos sociales –el PT de Brasil por ejemplo–, otras donde movimientos sociales produjeron nuevos partidos –Pachakutik en Ecuador–, pero aquí en Argentina la crisis social no ha producido un nuevo partido articulado con los movimientos. Lo que ustedes tienen que analizar es: ¿por qué no ocurrió aquí? Hay que hacer el diagnóstico e intentar una lucha, porque los partidos tienen que tener credibilidad, deben ampliar la agenda política. Si no, es muy difícil esta articulación. Y claro, no tuve tiempo de analizar una cosa que tú propones y es fundamental: la articulación movimiento-movimiento. La obligación de un científico social comprometido con los movimientos es credibilizar las articulaciones e intentar que ellas se sustenten, se amplíen, se densifiquen, y para eso es necesario mantener la lucha política de la pluralidad, pero despolarizada en el sentido de no decir: “ya no quiero hablar más contigo porque tú eres mi enemigo”. El capitalismo vive de la posibilidad de que las clases populares confundan los enemigos y piensen que lo que está más cerca es lo más importante como enemigo; de hecho, casi nunca lo es. Estoy totalmente de acuerdo en que los partidos políticos pertenecen a la lógica moderna, por cierto, pero esta es la característica de nuestro tiempo: demasiado tardía para ser pos-revolucionaria y demasiado prematura para ser pre-revolucionaria. Yo no digo que una idea de revolución no va a poder darse, y además pienso que se va a dar más pronto que tarde cuando veo países donde cada vez más el Estado

se destruye por dentro: se habla de una división de Ecuador en dos, se habla en Bolivia de una división en dos; el Estado está en una situación muy frágil. Le he preguntado a Evo Morales qué va a decir cuando quieran dividir a Bolivia, y le he preguntado a Nina Pacari – una líder indígena del Pachakutik– cómo va a decidir si hay un intento de dividir a Ecuador, y te digo: los indígenas quieren la identidad nacional. Es contradictorio, porque esos países no son viables como están, pero saben que una división va a ser todavía peor, aún con las divisiones internas que tienen. Pachakutik es débil porque Luis Macas –que es un gran dirigente político, autor de la Universidad de los Pueblos Indígenas– tiene hoy problemas con la actual dirección de la CONAIE¹⁸, pero a su vez esta no se articula bien con la COFENAIE, porque así como hay un conflicto entre Guayaquil y Quito en la sociedad burguesa, hay también un conflicto entre los indígenas de la selva y los indígenas andinos. La COICA –la Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica– por ejemplo tiene una relación muy tensa con la CONAIE, y entonces en el FSM el espacio indígena fue organizado por la COICA, la CONAIE estuvo muy débil, y el movimiento indígena brasileño también. Es la realidad, los movimientos están divididos, hay que luchar por la unión aunque no sea fácil. Y tienes razón cuando hablas de que hay una distinción más allá de la que existe entre acción directa y acción institucional: es la cuestión de la doble institucionalidad. Si ustedes leen los dos textos maravillosos de Lenin y Trotsky sobre el poder dual en la revolución rusa, verán dos análisis diferentes, en el período 1905-1917: una doble institucionalidad entre soviets y el gobierno. Y es también el caso de los zapatistas con Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno: es una institucionalidad, un municipio de hecho, pero totalmente por fuera del Estado; en cambio, en Oxaca, tienen municipios indígenas que son reconocidos por el Estado y son nombrados según los usos y costumbres indígenas. Un tema fundamental en la democracia de alta intensidad es la cuestión de la interculturalidad. Por ejemplo, ver si las autoridades tradicionales de África –es un debate en el que participo hoy en Mozambique– pueden ser consideradas

18 Luis Macas ha sido recientemente elegido presidente de la CONAIE.

elementos de una democracia alternativa, porque se trata de una modernidad alternativa que tiene como característica la resistencia de los países africanos a la globalización neoliberal. El tradicional es hoy en día el moderno africano que no puede ser globalizado. Las asambleas tradicionales africanas, las autoridades indígenas, no pueden ser globalizadas, tienen su territorio y un concepto fuerte de él. Hay una creatividad en esta doble institucionalidad que va apareciendo, y ella puede ser democrática pero puede constituir también la secesión de un país. Muchos países están al borde de dividirse. En África eso es muy frecuente: Nigeria, un país tan rico en petróleo y pobre en todo lo demás, está en esa situación.

La tercera pregunta es sobre el impacto político del FSM. Lo interesante allí es ver que en algunos países y en algunas circunstancias es posible una articulación novedosa entre partidos y movimientos. Probablemente, en Argentina no, pero por ejemplo en el Foro de Mumbai hubo partidos que tuvieron un papel importantísimo en la organización de los movimientos sociales, y cuando se pensó en ese Foro, la idea era que había un peligro porque en India todo es distinto. Nosotros queríamos movimientos sociales autónomos, totalmente independientes, y en India probablemente estuvieran dominados por partidos que tienen frentes de masas. Los partidos allá tuvieron un rol importantísimo en la articulación: ¿te imaginas traer del movimiento local de dalits (la casta de los intocables) 33 mil personas al FSM en Mumbai sin una organización por detrás? Claro que hubo partidos políticos por detrás: comunistas, socialistas, gandhianos, que son adeptos a una lucha política legal o ilegal pero pacífica. Y los movimientos que no quieren rechazar la lucha armada se quedaron en otro Foro Social alternativo llamado *Mumbai Resistance* al otro lado de la carretera. Creo que el FSM ahora puede ayudar a las articulaciones; el gran problema del Foro de Caracas es que mucha gente está preocupada de que no haya autonomía si Chávez quisiera controlar el FSM. Pienso que es un problema que debe ser resuelto, pero estaba más preocupado en Marruecos –que es una dictadura– por saber si el rey iba a dejar que hubiera un FSM autónomo allí, y mi prevención fue cierta: el rey de Marruecos ha dicho no –sobre

todo en enero— para que no haya una confrontación con el Foro Económico Mundial de Davos. Queremos crear una autonomía, pero es muy difícil. En Europa también hay partidos donde por ejemplo se logra una articulación con movimientos sociales muy interesante. Curiosamente, el partido comunista italiano que decidió mantenerse fiel al comunismo y se llama Refundación Comunista, hace el trabajo más creativo con los movimientos sociales en Italia hoy: cuando se realizó el último congreso del partido, el último día no fueron los dirigentes partidarios los que hablaron sino los dirigentes de movimientos sociales. Otros partidos que se dicen más cerca de los movimientos van más lejos aún. Aquí hay un campo que no se termina, y esto de alguna manera se articula con lo que decía de los zapatistas: hay cosas que son en su origen revolucionarias pero tienen una dimensión reformista fuerte, y son aún más complejas, porque son reformistas cuando quieren —los acuerdos de San Andrés— y, cuando quieren, tienen institucionalidad doble —como en Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno. Un movimiento fuerte tiene esta flexibilidad hoy, que para mí es lo más interesante: no hay dogmatismo. Hay que luchar según se presenten las oportunidades y tener los ojos bien abiertos para saber dónde están, porque si no a las oportunidades las van a ver pasar. Lo que hoy es posible mañana ya no lo es. *Carpe diem*, aprovecha la oportunidad.

En lo que respecta a la articulación de movimientos sociales, se pueden realizar, y debemos saber cuáles son aquellas donde puede ocurrir una transformación política en una situación más que en otra. La reforma agraria es un debate interesantísimo en América Latina porque los sociólogos de izquierda se han dividido: algunos dicen que ya no es necesaria, que hubo cambios (con nombres que fueron muy influyentes en este tema como Zander Navarro), y otros dicen lo contrario. El problema es articular luchas, por ejemplo en este momento en Brasil es importante la articulación de cosas elementales: les propongo a los estudiantes que hagan tesis sobre agua y sobre tierra, los grandes conflictos que van a emerger, es una bomba de tiempo en muchos países, como Colombia y Brasil. Tres movimientos luchan por la tierra pero están

totalmente separados: movimientos campesinos como los Sin Tierra, movimientos indígenas, y el movimiento de los afrocolombianos o afrobrasileños de los quilombos. Y aquí la colega tiene razón: hay territorialidades autónomas donde se han creado realmente posibilidades nuevas de protección social, hay derechos civiles y políticos autónomos. Hay otros ejemplos interesantes, como las Comunidades de Paz en Colombia, cuando en el medio de la violencia varios pueblos –el más famoso es San José de Apartadó, en Antioquia– hacen una cosa novedosa (a lo mejor ustedes tuvieron algo así en 2001; nosotros, en Portugal, tuvimos algo parecido durante la revolución de los claveles en 1974) que son las constituciones locales: la gente se junta y organiza una constitución local de paz, donde los comerciantes, las personas mismas se rehúsan a tener una relación cualquiera con actores armados, el ejército, la guerrilla y los paramilitares; las mujeres, por ejemplo, tienen prohibido tener sexo con ellos, hay una huelga total a la fuerza armada. Así se crearon las Comunidades de Paz, que son muchas en Colombia y que tienen, además, una alianza global. Aquí tienes una alternativa institucional. Lo que estoy diciendo es que estas alternativas necesitan para su sustentabilidad de un Estado que no sea totalmente represivo. Algunas Comunidades de Paz se han destruido porque el ejército entró y dijo que no podían seguir. Hay que ver si también allí el derecho es demasiado represivo. Por otro lado esto no se sustenta sin una globalización contra-hegemónica, sin la solidaridad internacional; los dirigentes de San José de Apartadó fueron a Europa, visitaron parlamentarios, viajaron a EE.UU. y los invitaron a visitar la ciudad, y entonces vinieron senadores y diputados de EE.UU. y Europa a visitar las Comunidades de Paz, lo que tuvo un impacto enorme, y durante mucho tiempo evitó las masacres. Pienso que es posible crear esta institucionalidad doble. Mi lucha contra el desperdicio de la experiencia es exactamente eso: luchar cuando hay condiciones dentro del Estado; trabajar y luchar siempre fuera del Estado; poder crear situaciones de poder dual o institucionalidad doble siempre, porque en este momento la privatización del Estado es no digo irreversible –los sociólogos somos muy buenos para “prever” el pasado, nunca el futuro– pero sí importante. Puede ser que haya

una lucha democrática, que el Estado termine con una implosión total: no sabemos lo que va a pasar, pero hoy no hay Estado sino estados distintos en diferentes países con realidades totalmente distintas. No puedo comparar fácilmente el Estado de Argentina con el Estado de Mozambique o incluso con el de Colombia, son cosas distintas, y hay que mirar las posibilidades de alternativas. Lo importante es ver que esta ampliación del presente –para no desperdiciar experiencias– te permite ser más inclusivo en las posibilidades de lucha, y cuanto más inclusivo eres más posibilidades tienes de aprovechar las alternativas. Muchas gracias.